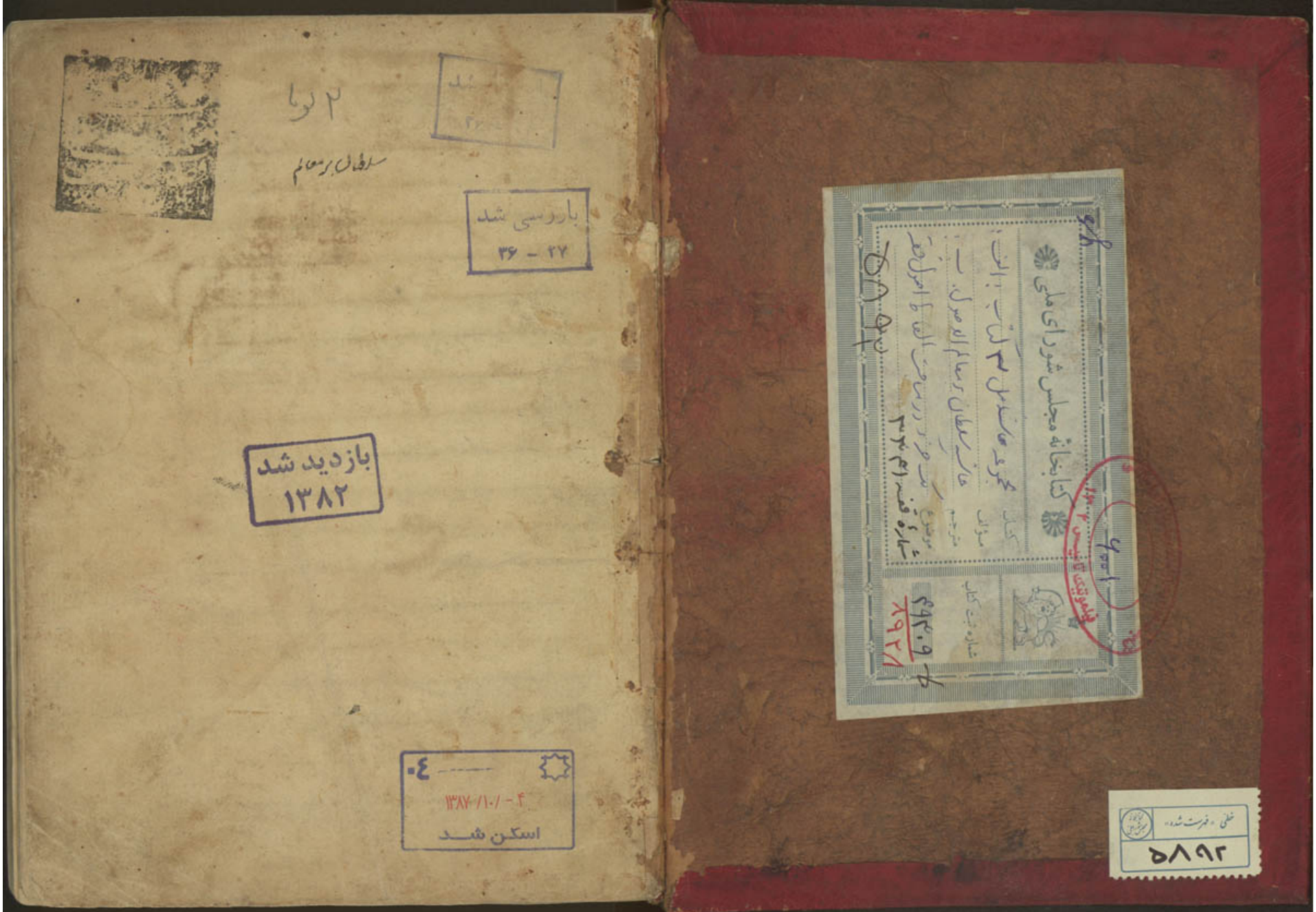

۲ لوا

سلطان برمعالم

بازدید شد
۱۳۸۲

بازرسی شد
۳۶ - ۲۷

۰٤
۱۳۸۷/۱۰/۰۴
اسکن شد

کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب: مجموعه مکاتیب ۳ لت ب ۱ الف
مؤلف:
مترجم: حاشیه سلطان برمعالم الاصول ـ
موضوع: ـ
شماره ثبت کتاب: ۴۹۴۰۹ / ۲۹۲/۱
شماره قفسه ۳۲۰۴۱
۵۰۹۰۱

فیلمبرداری شد

خطی - فهرست شده
۵۸۹۲

کتابخانه مجلس شورای ملی
بازدید شد
۱۳۸۲
بازدید شد
۳۶ - ۲۷
اسکن شد
۱۳۸۷/۱۰/۰۴
فهرست شده
۵۸۹۲

کتابخانه مجلس شورای ملی

هوالموفق للمعين

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين فيقول العبد الغريق في بحر العصيان المشرف بالانتساب
الى ثامن سيد شباب اهل الجنان الحسين المدعو بخليفة السلطان عفى عنه الرحمن الرحيم انه قد كتب حين مطالعة كتاب
معالم الدين في مصنفات الشيخ الفاضل الكامل الصالح المدقق المحقق الحسن بن الشيخ الشهيد السعيد العلامة ركن الاسلام
والمسلمين زين الملة والدين العالم احسن الله اليها ما جسنه الحي بعض الحواشي عليه قاصدا توضيح مقاصده وتكثير فوائده
بقدر الوسع والطاقة مجتنبا عن الاطناب والاطالة مشيرا في بعض المواضع الى ما فيه من الاشكال باعانة تنقيحه وتوجيهه
بما يقتضيه الحال سالكا طريق الحق والانصاف مائلا عن الجور والاعتساف عنّ في اثر ذلك جمعها ونظمها حفظا عن فوات
البعض للانتشار وعدم ترتيبها فانها ربما كانت مفيدة للناظرين ومعينة للطالبين والله الموفق والمعين

اعلم ولا شك ان العالم اشرف ان هذه المقدمة في مرتبة الدعوى فلذا يزيد في هذا البيان والاسونة ضم بعض الدعاوى الى
المدعى لو كانت المقدمات السابقة ظاهرة يكفي جعلها منبهة على هذه مع قيد التنظير اعلم فالعالم اشرف المعقولات

على تقدير تسليمها انا نمنع ان الموجود الناطق من حيث انه عالم اشرف من الموصوف بالصفات المذكورة بدون العلم
وهذا انما يقتضي ان العلم اشرف من الجهل ولا يقتضي كونه اشرف من العقد والحس والنمو والوجود فاذكر سابقا وهو ظاهر فان كان
مراده ان العالم من حيث العلم اشرف من جميع المعقولات كما هو الظاهر من كلامه متنا ثبت ان العلم اشرف من الجميع فلا يتم
انا نتم كونه اشرف من الجهل ولا نسلم فانك فالدليل الذي اشهده المدعي وهذا منافاة تامة واما الكتاب الكريم فلا
يخفى ان ذكر الفصل من غير سبق باب المناسب واما الجهة التي فهم الكتاب لا فلانه سهو وهم فهم النسخ وكذا بعض الفضول
الآتية قال عليه السلام في رواية عبد الله بن ميمون القداح ان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم فعلى المراد

انه لم يحفظوا دينارا ولم يسق شيئا منها بعد الموت بل يصير فوريا في مصارفها لانه لو بقي شيء منهم شيء بعد الوفاة لم يكن ميراثا فهو خلاف المجمور
ونقول ان ذلك صحيح واما الفدك فاعطاه رسول الله صلى الله عليه وآله فاطمة عليها السلام في حياته ولو بقي بعد فوته وصار تركة لكان
لها عليها السلام ايضا بطريق الميراث ولهذا ادعت عليها السلام الاعطاء لولا ما هو الواقع ثم الميراث يحتاج الى التسليم والتنزل
ثم لا يخفى ان ما ذكرنا من عدم بقاء شيء منهم بعد الموت ثم حمل تصيير ميراثا المراد منه شيء الدراهم والدنانير محافظة على تلك الاشكال
الاثواب والآلات مما تقدم بقاؤه بعد رسول الله صلى الله عليه وآله ميراثا للائمة البيت عليهم السلام قال عليه السلام في رواية ابي حمزة الثمالي
من الحكماء، ويحتمل ان المراد الذي يقتبس للعلام الحكماء والحكماء هم اعظمهم او الذي يتقدى ويتأثر من صفات الحكماء الزهد احوال
الحكماء، فاحوالهم فاحوال الحكماء بمنزلة الفاخر وهو بمنزلة القابر قال عليه السلام لا تاخذ ثوبه ظاهر لا تشبث بثوبه الحاصلة السوال
هل فعل امر اللاحق والاحرام في التشبث يا ذيال الناس ويحتمل ان المراد انه بجوده ثوبه وورده الى الانتظار الامانة وحالته
الدنيوية بل ينبغي ان يكون المنظور عليه والحالة وهو ثم جعل الله ثواب المطيعات هرب، النبي صلى الله عليه وآله ان الذي تلا
كانت عالمات بالاحكام الشرعية في حيث معاشرتهن به ع واقتضاهن بصحته ع كان فعل الواجبات وترك المحرمات
عليهن اوجب وآكد ولذا جعل ثوابهن وعقابهن ضعف ما يوزن فان الثواب يتضاعف والعقاب يتضاعف تاكيدا للوجوب
والحرمة لانهم العلم مقرون الى العمل لعل المراد ان بقاء العلم وثباته مقرون الى العمل ومشروط به فمن لم يعمل بعلمه
الحكم عنه فاسد كذا واما اشتراط العمل بالعلم فظاهر فمن علم علما ولم يعمل به لم يبق علمه بحكم الاشتراط الاول ومن عمل عملا
صحيحا علم اذ بدون العلم للصحيح العمل قال ع زنت موعظة في القلوب سار غالبا فان ذهبت عنها
امير المؤمنين ع ان اشد الناس نداما رجل دعا عبدا الى الله فاستجاب له فمات قبل ان اخر الحديث فانه يدل على ان ربما
كانت موعظة فلم يعمل مؤثرة فعلى ذلك بطريق الندرة ويحتمل حمل ذلك على صورة جهل الناس مع بحال المتكلم كما في هذا
فان زلة الموعظة مخصوص بصورة علم الناس مع بحال الواعظ فقد قال ع لا تترك ابا ذر افتكلوا ابدا، خطاب لعل المراد انه
كونوا على اليقين في اعتقادكم ولا تتركوا الامر بالتجوز خلفا فيما اصلا وان كان تجويزا موجبا فان هذا يؤدي الى الشك

الرقول على التدريج حسب ما تهدى اليه وارجو ان تكونوا قائلين بالاقتضاء في كل كان الاقتضاء وسيلة الى حصول
العلم واول مقدمة نذكرها في جواب السؤال عن حقيقة العلم تجوزا وسباقة واشتراطه وكذا ما بعده لما ثبت ان كمال العلم
بالعمل لا يخفى ان المراد مما ثبت من ان كمال العلم بالعمل ان كل علم يتبعه عمل فكماله يترتب ذلك العمل عليه لان جميع العلوم
كمالها بالعمل حتى العلوم الغير الآلية اعني ظاهرها فلما ثبت شرف الفقه عليها ثم العلوم الترتيبية عمل فانا ثبت فيما سبق ان كمالها
بترتب ذلك العمل عليها وتقصها بعدم ترتبه عليها سواء كانت الاعمال المتابة كثيرة او قليلة فالنافع للمتعلم في امور كون الفقه
اقوى في ترتب الاعمال المتابة عليه من غيره سواء كانت قليلة او كثيرة والظاهر ان هذا المقصود المهم فيكون المراد بقوله اذ به يعرف
اوامر الله تعالى ونواهيه فتجنب انه به يعرف اوامر الله تعالى وذلك اقوى باعتبار العمل والامتثال وذلك معرفة نواهيه اذا
بعد تلك المعرفة يعلم ان في مخالفة ذلك يوجب العذاب الاليم والوصول الى الجحيم والا يرتكبه العاقل بخلاف سائر العلوم حتى الطب فان
غاية عدم العلم به زوال الحيوة الفانية الدنيوية الجسمانية وان هذا مما ذكر وللان معلوم لك الظاهر انه معطوف على قوله اولا
لان مخلية الكبرى انه دليل على الملازمة المذكورة وهذه لا يصح دليلا عليها بل هو دليل على المدعى فهو معطوف على ما ليس
في العبارة والمراد ظاهر والاعرف فيه فقال اعلم انه تقدير للعبارة يحتمل ان يكون المراد جعل العبارة مقدرا بعد ربيق كما هو بحيث لا يكون
فيها افراط ولا تفريط فيكون فوق معطوفا على الصبر ويحتمل ان المراد منه تضييق العبارة وقلتها فيكون مجرورا معطوفا على
الثانية انما يقع في الجاهل لك اي عدم تميز النفع في نظره عن الضرر او عدم علمه بفتح الاضرار وحسن النفع او المحتاج
لاحتياجه الى الاضرار لجلب نفع او دفع ضرر على نفسه كالانسان المحتاج الى اضرار الحيوانات وقتلها لطلب لذة الاكل او دفع
ضرر الجوع واشباهها وان كان عالما بكونه ضررا والاضرار قبيح فلا بد وان يكون عالما الى العبد لقول فيه نظر اذ عدم
عود النفع اليه تعالى لا يستلزم عوده الى العبد نفسه لجواز عدد النفع الى غيره الا ان في المخلوقات او عود نفع بعض الى بعض وهو
عود النفع الى احد نفسه فلا يتم ما بعده لم يكن مبدء للكل طالب الخ لا يخفى ان هذا لا يلائم ما ذكر اولا من ان
الغرض من خلق العبد اتصاله بهذا النفع اليه اذ على هذا ربما لا يجد العبد الذي هو شرط الاستحقاق فلا يصل اليه النفع بل يقول

في الكفار

في الكفار الذين علم الله انهم لا يؤمنون انه لا يستقيم كون اتصال هذا النفع غرضا لله تعالى في خلقهم فلم يكن ان يقال ان الغرض
اعطاء القدرة على تحصيل المواهب الاخروية وهذا يحصل بالنسبة الى الكل لكن في الاحتياج الى هذا ادخله فيما هو بصدده من بيان
الاحتياج الى الفقه فتامل فكانت الحاجة ماسة اليه جدا لتحصيل هذا النفع العظيم ان كان مقصوده ان الحاجة
ماسة اليه لتحصيل هذا مع حيث انه غرض لله تعالى فلا يتم الدليل بين انه لا بد للعبد في تحصيل ما هو غرض لله تعالى في خلقه وهو غير
بين ولا مبين بالمقدمات المذكورة وان كان مقصوده ان الحاجة ماسة اليه لتحصيل هذا النفع العظيم من حيث انه نفع عظيم
في نفسه فيكون هذا الغرض بتة في خلق الناس لا حاجة اليه في بيان الاحتياج الى الفقه بل يكفي ان يقال ان المنافع الاخروية
لا تحصل الا بعد اتفاق بدون العمل في هذه الدار السبيق بكيفية العمل لاخبار الله تعالى ليس للناس الا ما سعى وغير ذلك
مما يدل على ان خير الاخرة مرهون بالعمل والاشاعرة وان جوزوا ذلك بدون العمل لكن قائلون بانه لا يقع لوجه كان
هذا النفع غرضا لله تعالى او لا وكان مقصوده المهم من توسيط حديث غرض الله تعالى اثبات ان العبد يكون له نفع اخروي حتى
يحكم عليه بتوقف على الفقه لان يكون ذلك غرضا لله تعالى فائدة ذلك لا يخفى ان تحقق الثواب والعقاب على الاعمال صار
من جملة ضروريات الدين فيستغني عن ارتكاب هذا الاثبات فتامل في الاصطلاح اقتصر لتعريف الفقه دون اصول
الفقه كما في المختصر وغيره لان المقصود بالذات في هذا الكتاب علم الفقه واما ذكر الاصول في بابه المبادي فلا تتفقد
هو العلم بالاحكام الشرعية اي التصديقات الماخوذة من الشرع والعلم المراد ما ينبغي اخذها من الشرع ليعتد بها ولا
يستقيد باثبات بعضها العقل والمراد بالشرعية ما يتعلق بكيفية العمل بلا واسطة ليسير عليه ايضا ويقابل الاصولية التي لا تتعلق
التي لا تتعلق بكيفية العمل بلا واسطة وان كان لها تعلق بعيد ما بعد فتامل كالعقلية المحضة قيد به لان الشرعية ايضا فيها
ما خذ للعقل كعلم الله وعلم الملائكة والانبياء حمد الظرف احترز به عن ادلتها صفة للعلم ولم يجعله صفة للاحكام والا يخرج
علم من ذكر لانه يصدق على علومهم انها علم بالاحكام الحاصلة عن ادلتها بالنسبة الى غيرهم وان لم يكن علمهم حاصلا عن الادلة
وكذا الوجد متعلقا بالشرعية فتدبر يعلم بالضرورة ان ذلك المعين هو علم في نفسه هذه العبارة وما قبلها يناسب مذهب

المصوبة الفائلين باختلاف الاحكام بنسبة الى المكلفين بحسب اختلاف الظنون كما سيذكره المصنف في الجواب المذكور في آخر الفصل
والمناسب لمذهب المخطئة على ما زعم المصنف وجه الحد على وفقان يقال انه علم انه كلما اقترن المقترن فهو مظنون انه حكم الله في حقه فيظن ان ذلك
الحكم المعين حكم الله في حقه وان كان بحسب العمل قطعا والتوجيه بان مراده بالعلم ما يعم الظن كما سيذكره في توجيه الحد بما يأتي لفظ
الضرورة هناك لكن ان بقي المراد العلم بوجوب العمل بالحكم لا بنفس الحكم او المراد بالحكم الحكم الظاهري الثابت او المراد العلم بكونه هو المظنون
حكم الله لكل المذكورات مع بعد ما لم يرتض به المصنف ولم يلتفت اليه في توجيه العبارة الآتية مع جريانها فيه تأمل لدخول المقلد
ارجع المقلد لان الكلام في حد الفقه للفقيه مع انه ليس بفقيه في الاصطلاح هذا او لما قاله شارح المختصر وغيره
من انه ليس بفقيه اجماعا لذهول الاجماع في ذلك مع وجود القائل بالتجزي في الاجتهاد وتشكل بخلاف ذهول الاصطلاح فان الاصطلاحات
مختلفة اذ لا يتصور على هذا التقدير انفكاك العلم ببعض الاحكام لكل عن الاجتهاد واذا ارتاب هذا القول بتعين ان لا يحصل العلم
ببعض الاحكام الا بعد الاحاطة بكل المدارك الادلة اذ المراد بالادلة في التعريف الامارات المفيدة للظن لا ما يفيد القطع
فيجوز بل قد يوجد ما يعارض فيما لا يحيط به من الادلة على تقدير عدم الاحاطة بكل الادلة لا يكون حاصلا الا للمجتهد في الكل هذا
تقرير الجواب على وجه يناسب ما ذكر المحقق المشهور في تقرير ما قرره السيد الشريف وغيره ان المراد بالادلة الامارات
المفيدة للظن والمراد بالعلم ما يعم القطع والعلم القطعي بكثير من الاحكام لا يحصل من الامارات المفيدة للظن الا للمجتهد في الكل للاجماع
على كون ما دل عليه ظنه هو حكم الله في شأنه وعلى وجوب العمل بظنه بخلاف المقلد اذ لا اجماع في شأنه فلا يحصل له القطع بوجوب العمل
بما استنبطه في امثال بعض تلك المسائل هذا ما يناسب ما ذهب المصوبة على زعم المصنف حيث جعلوا الحكم تابعة لظن المجتهد الا ان المستقر عليه
مذهب المخطئة الآتي ان المراد بالاحكام الاحكام الظاهرية او المراد وجوب العمل بها والمصنف يتلقى هذه التكلفات
ولا يرتضي بها حيث يرى ان المحكم العلم في الحد على ما يعم الظن وسياق جواب المشهور حمل على القطع نضعفه ظاهر عند نا حيث
نختار مذهب المخطئة اذ على هذا المذهب انما يعلم قطعا وجوب العمل بما دل عليه الظن لا انه هو حكم الله قطعا كيف وحكم الله واحد في الواقع
على هذا المذهب مع اختلاف الظنون ووجوب عمل كل بما دل عليه ظنه فحكم الله على هذا المذهب ظني نعم وجوب العمل به قطعي للاجماع

ان قلت

ان قلت الطريق الى اثبات قطعية الحكم الا ان يقال المراد بالحكم هو الحكم الظاهري او المراد وجوب العمل بالحكم ولا يخفى التكلف فيهما
ولذا لم يلتفت المحقق اليهما وما يجاب به عند مذهب المصوبة فقد وجد اذ عندهم يكون حكم الله تابع لظن المجتهد وكل ما دل الله ظنه فهو حكم الله
في حقه قطعا فظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم ثم لا يخفى ان هذا ايضا مبني على كون مسئلة التصويب قطعية عندهم اما كانت ظنية يصير
الحكم ايضا ظنيا فيه حيث ظنية مبناه فتأمل مشاحة عن غيره بالاعتبار الثالث بعد ما اراده غيره من العلوم بالنسبة الى الكل المذكور
لا الكل بما يجاريه من العلوم اذ لا افتقار له الى الهندسة والطب وكثير من العلوم وهو ظاهر وخص المتأخر باعتبار الثالث بالمستقيم
بالنسبة الى الكل المذكور والا فهو متأخر عن البعض ببعض الاعتبارات الآخر ايضا اذ لا مشاحة فيه تأمل وبسبب تلك الامور سائله
الرجع حيث لم يوفق او عرضها لغيره تأخر يكون قضايا بالنظر الى تلك الامور فانها محمولات لما تدل الترجمة قضايا فتأمل
اللفظ والمعنى ان اتحدا لا يخفى انه بظاهره يخرج منه الالفاظ المترادفة وكذا الالفاظ المترادفة الجزء المشترك
الموضوعة للكل او الجزء بل يخرج منه جميع الالفاظ المتباينة سواء كانت موضوعة للكل او الجزء ولا يدخل شيء منها الا بعد اعتبار
الخيانات وارتكاب التكلفات التي لا يليق بالحدود والتقسيمات والاولى جعل التقسيم بالكل والجزء تقسيما بالنظر
شاملا للمتحد والمتكثر وجعل التقسيم بالمتحد والمتكثر تقسيما آخر من وضع تلميذ ابن المصنف من والده ان المراد بالوضع
الواحد ما لم يلاحظ فيه الا الوضع الاول فلان كل وضع ابتدائي فلا ينافيه قولهم المشترك ما وضع باوضاع متعددة
اتر فلان مراده على هذا بالوضع الواحد الوضع المنفرد المستقل في تخصيص معنى في المعاني بحيث لا يكون للوضع
الواحد المعاني دخل في الوضع للآخر فحيث لوحظ المناسبة بينهما فيفيد انه لا بد لكل معنى في المعاني من وضع منفرد به فيخرج
الحقيقة والمجاز وفي ان هذا المعنى يستقيم الوضع له تحصيل فيخرج المنقول على المشهور ايضا لكن في دلالة هذا اللفظ على هذا المراد
خفاء وفي جواز استعمال مشتق الحد وتأمل ثم لا يخفى انه لما كان المعتبر في المشترك تعدد الوضع لا مجرد تعدد موضوع له
فيخرج منه مثل لفظ هذا اما وضع بالوضع العام الواحد لمعان خاصة متعددة كما هو التحقيق فيها وفي امثالها لكن
يخدش بانه على هذا وان خرج المشترك لكن لا يدخل فيه المشترك بين امور متعددة والمعنى على هذا المذهب قطعا فتأمل

ان تركت لم يكن ما هو المشترك

ان يغلب فيه هو الحقيقة والمجاز لعدم المراد بغلبة الاستعمال ان يترك ويهجر المعنى الاول بحيث انه يستعمل فيه بدون القرينة
بالنسبة الى اهل هذه الاستعمال الاخر صرح بذلك العلامة التفتازاني في شرح الرسالة وغيره فالمراد بعدم الغلبة في المجاز عدم
صيرورته كذلك سواء اشتهر فيه او لا فيدخل المجاز المشهور في حد المجاز بلا اشكال وان غلب وكان الاستعمال المناسبة
فهو المنقول الخ الظاهر من كلامه انه لا وضع في المعنى المنقول اليه والمركب كالمجاز حيث جعل الثلثة قسما واحدا مختصا
الوضع باحد المعاني فالفرق بينهما وبين المجاز باعتبار عدم الغلبة في المجاز واعتبارها فيهما والفرق بينهما باعتبار
المناسبة في المنقول دون المركب مع اشتراك الثلثة في عدم الوضع الحقيقي وفيه تامل اما اولا فلانه خلاف تصريح القوم
كما اشرنا اليه واما ثانيا فلان المركب يدل على ذلك ليس فيه وضع ولا مناسبة وللخصم ان الاستعمال بدون احد الامرين
غير صحيح ولا يحصل الدلالة والفهم بدون احدهما والتوجيه بان المراد اختصاص الوضع الابتدائي اي بدون المناسبة
باحد المعاني لا يطلق الوضع في عدم دلالة العبارة عليه لا ينفع في المركب اذ الوضع فيه في المعنى الآخر انما ابتدائي
اي بلا مناسبة والتقييد بقيد الاخوانية حتى يرجع الاختصاص اليه تكلف في تكلف والظاهر من كلام الاكثر كشرح المختصر
والسيد الشريف والمحقق الدواني وغيرهم كون المعنى المنقول المركب مع المعاني الحقيقة الموضوعة لها اللفظ بحيث الاكثر
المركب من اقسام المشترك يجوزوا كون المنقول الينا منه ومن لم يجوز ذلك في المنقول فرق باعتبار ملاحظة المناسبة
في المنقول واعتبار عدمها في المشترك مع اشتراكهما في الوضع التحقيقي قال بعض الفضلاء ان الفرق بين المنقول والمجاز عند
المشهور الشهرة في المنقول دون المجاز والنقل بالمجاز المشهور نقل اللغة الا ان يلتزم ان نوع بكثير حقيقة عرفية ثم قال الحق
في الفرق ان ملاحظة العلاقة في المنقول انما يعتبر حين النقل وفي المجاز يعتبر حين الاستعمال ايضا فتامل وانت بالنظر والتامل
الفرق ليس مجرد ذلك بل يعتبر في المنقول هجر المعنى الاول وتركه بالنسبة الى الاستعمال الآخر بمعنى انه لا يستعمل في المعنى الاول
بدون القرينة واصطلاحهم وذلك لوضعهم للمعنى المنقول اليه تحقيقا اجمالا وما هو حكم الوضع التحقيقي من غلبة الاستعمال الشايع
المفيد تواطوهم على ارادة هذا المعنى التنزيلي منزلة التصريح بالوضع الثابت بخلاف المجاز فانه ليس فيه شيء من ذلك فتامل منه

بوضع الشارع وتعيينه اياها بازاء تلك المعاني بحيث تدل عليها بغير قرينة فتكون حقايق شرعية فيها لا الرواية ذلك الوضع لمناسبة
فيكون منقولات لكنها اكثر الحقايق الشرعية اما للمناسبة فيكون موضوعات بعد اتصافها بما خوض هنا شارح المختصر وغيره والمخلص
ان هذا الكلام من المصنف وغيره بناء على ان المنقولات الشرعية لا تقدير وقوعها بكون فيها وضع من الشارع بالنسبة الى المعاني الشرعية
المنقول اليها وهذا بناء على ما شهر به كلامه في المسئلة السابقة ان في المنقول اختص الوضع باحد المعاني اللهم الا ان يراد اختصاص
الوضع اللغوي باحد المعاني وح يكون المعتبر في المشترك تعدد الوضع اللغوي والظاهر انه لم يقل به احد قال العلامة في النهاية ان
لفظين وضعا اولا لمعنيين كان كل واحد منهما او متعددا او لا كان الواضع واحدا او اكثر فهو المشترك انتهى ومراده بالوضع
اولا عدم ملاحظة المناسبة بين المعنيين على ما يظهر من سياق كلامه فتامل او بواسطة غلبة هذه الالفاظ في المعاني المذكورة
في زمن اهل الشرع واتقانهم استعمالها في الشرع فيها بطريق المجاز لا للخصم ان يمنع انتفاء الثاني وهو كون الالفاظ باقية في المعاني
اللغوية وازيادات شروط لوقوعها عبادات معتبرة مقبولة شرعا والشرط خارج عن المشروط فلا تقدح وقد يختار اختيار
هذا الاحتمال الثاني بل ربما قيل انه مذهب الخالفين ويشهد به بعض ادلته والمشهور اختياره لمذهب النافي وهو كونها مجازات
لغوية وانه لم يذهب الى احتمال الثالث احد فتدبر واورد عليه انه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها ان يكون حقايق
شرعية لا للخصم ان المستدل لم يجعل مجرد استعمالها في غير معانيها دليلا على كونها حقايق شرعية بل اورد على سبيق هذا المعنى
الى الفهم عند الاطلاق وبعد ذلك لا يحتاج الى ايراد وجه فهم يتوجه من هذه الدعوى بالنسبة الى استعمال الشارع وهو ما ذكره المصنف
في زيد البحث وارجع هذا الايراد الى ما ذكره المصنف بالبناء المراد انه لا يلزم من استعمال الشارع المعاني الشرعية لها واختيارها عند اهل قسم ان
يكون حقايق شرعية وضعها الشارع لهذه المعاني فجواز كونها مجازات في استعمال الشارع اشتهرت عندهم تكلف بعيد على العبارة
فتامل لفهمها الفاطبين بها بحيث انهم مكلفون بما يتضمنه لا الزعم ان الشارع غير المعاني اللغوية الفاطبين قبيل
هذا نظر لانا مكلفون بالعمل بالمعاني المرادة من تلك الالفاظ وكون هذا الفهم شرط التكليف انما يقتضي تفهيم تلك المعاني
وقد حصل ذلك بالبيان الصادر عن الله عند الله ما يشهد بالتغيير والتبديل يقتضي تفهيم ان تلك الالفاظ منقولة الى تلك المعاني او موضوعة
(الفهم على العادة)

لها في عرف الشرع ثم لا يخفى ان هذا الدليل لو تم لدل على بقاء المعاني اللغوية اذ تفهيم النقائض كما يلزم في المعاني الحقيقية يلزم في المعاني المجازية اذا كانت مرادة لكن ربما ينتج ان قول الكلام للنائم انما هو في الفاظه المجردة عن القرينة كما مر فتحقيق ثمرة الخلاف عند تحرير محل النزاع فراده بالتفهيم التفهيم فيها والا فلا شك انه لم يحصل التفهيم فيها بالبيان النبوي صلى الله عليه وآله وغيره مع حصول التكليف فيها ايضا في صدر الليل انه لو كان مرادات الشارع من تلك الالفاظ هذه المعاني من حيث انه وضعها لها حتى فيها حتى تكون القرينة تغيرها اذ التكليف عام ولم يحصل تغييرها في تلك الالفاظ المجردة عن القرائن والتاريخ فيها الخلاف وقد وقع كما عرفت في تحقيق ثمرة الخلاف بهذا الظهر سقوط ما ذكره لا يخفى ان هذا لو تم لكان ذكر الالفاظ المجردة عن القرينة باقية على المعاني اللغوية غاية مراد النافي للاستدلال بهذا لا يقتضي كون الالفاظ مع القرائن باقية على المعاني اللغوية وعدم كونها مجازات كما توهم هذا القائل فيها هذا الباب فحصل التفهيم في جميع الالفاظ اما الالفاظ المستعملة مجازا بزعمه المعاني الشرعية فبالقرائن واما المجردة عن القرائن المستعملة بزعمه المعاني اللغوية فتجردها من القرائن الصارفة عن حقايقها اللغوية قائم مقام ما وقع الخلاف فيه فيه تامل اذ ربما يحصل التواتر بالنسبة بالنسبة الى طايفة دون اخرى والنافي للتفهيم العلم قد عرفت ان تفهيم كون هذا المعنى مرادا كاف في التكليف وهذا ليس مسئلة اصولية حتى لا بد فيها من العلم بناء على اعتبار القطع في الاصول والمسئلة الاصولية التي هي ان هذه الارادة بطريق الوضع او بطريق المجاز لكي يحتاج الى تفهيمها للمخاطب لا وجه ان يقال ان النافي للآحاد ايضا لم يوجد اذ الكلام في الالفاظ المجردة عن القرينة التي ينعقد فيها النزاع كما عرفت في ثمرة الخلاف باعتبار الترديد بالقرائن لا يتم كلام المستدل في الالفاظ المجردة عن القرائن كما ذكرت ولا ريب في انه لم يحصل فيها التفهيم للمعاني الشرعية بالترديد بالقرائن وغيرها لانا نقول المراد انه ربما فهم بالترديد والتكرير في الالفاظ المستعملة في المعاني الشرعية اتفاقا انها موضوعة لها فيحصل التفهيم في الالفاظ المجردة عن القرائن ايضا ولما كان هذا الكلام في مقابل الدليل كان الاحتمال كافيا فيه فلا يضره الاستبعاد والمناقشات التي اوردها ابن المطهر مجازات لغوية في المعنى اللغوي هذا الجواب بلكورة في شرح المختصر وغيره

من كتب الاصول بدون لفظة في المعنى اللغوي وقد زاده المتاخرون لعله سهو منه والظاهر بدلية تلك المعاني الشرعية كما هو المفهوم من عبارات القوم اذ ليس الكلام في هذه الالفاظ حال استعمالها الشارع لتلك المعاني بل في الكلام فيها حال الاستعمال في المعاني الشرعية وانها حينئذ ليست عربية لكونها مجازات لغوية وقوله في المعاني اللغوية لا دخل له في ذلك بل لا يصح نقضه اذ باستعمال الشارع لتلك المعاني اللغوية لا يصير مجازات لغوية بل مجازات شرعية مستعملة في المعاني اللغوية لمناسبة المعاني الشرعية فهي مجازات اهل الشارع اللهم الا ان يقال ان المراد بالمجازات اللغوية المجازات المستعملة في المعاني اللغوية وان كانت المجازات شرعية وهو خلاف الاصطلاح مع انه غير نافع كما عرفت هذا ثم لا يخفى ان المفهوم من عبارة القوم انهم صححوا كونها عربية باعتبار كونها مجازات لغوية في المعاني الشرعية وان كانت حقايق شرعية فيها كما ينبه به آخر كلام المذكور نقض كلامهم باضطراب ايضا والحق ان شيئا منها لا ينفع في محل النزاع كما عرفت استوفت فان المجازات الحادثة عربية كما هذا الكلام شعر بما ذكرنا من تصحيح العربية باعتبار كونها مجازات في المعاني الشرعية لتجويز العرب استعمال اللفظ الموضوع لمعنى في غيره لعلاقة بينهما ويرد عليه ان الاستعمال في تلك المعاني الشرعية انما هو بالوضع الشرعي لا بسبب الوضع اللغوي ان كانت موضوعة اللغة لمعنى ثم استعملت لآخر بالمناسبة فما وضع له في اللغة والمجازات الحادثة التي كانت عربية هي قبيل الثاني فليست هي التي فيها القول ولكن ان بقي في تصحيح كونها عربية انه يكفي في ذلك ملاحظة المعنى اللغوي والمناسبة له حين النقل الى المعنى الشرعي وان لم يكن ملحوظا حال الاستعمال ولا يخفى بعده وقد يجاب بعد تسليم المقدمين اركون هذه الالفاظ عربية وكون القرآن عربيا بارجاع الضمير الى القرآن لا الى السورة انه يكفي لكون القرآن عربيا كون نظمه عربيا وان كان بعض الالفاظ غير عربية او يكفي كون اكثر الفاظه عربيا والتحقيق ان بقي للريب لا يخفى قوة هذا الكلام لكن ينبغي التامل في ان الاستعمالات الثابتة في كلام اهل البيت عليهم السلام هل هي حكم الاستعمال في كلام الشارع حتى يحكم على المعاني اللغوية بدون القرينة بناء على هذا التحقيق او احكم الاستعمال في كلام الشارع حتى يحكم على المعاني الشرعية كما ذكرنا لا تنزل فيه في كلامهم والاقرب الثاني اذ الشيخ الواقع في عصر الشارع على ما هو حاصل ايضا بالنسبة الينا اذ عصرهم

واحد سيما المتأخرون عن عصر الصحابة والتابعين بعد شيوع الكتب والتصانيف والتزام ان استعمالاتهم حجة
على نهج استعمالات المتشرعة بعيد جدا فتامل الثالث استعمالها في المعاني المذكورة ارجع المعاني الشرعية هي الالفاظ
المخصوصة وغيرها فلا يقربنا الوثوق بالافادة مطلقا الا بقرينة وبدون ذلك لا يثبت المطلوب الا الحمل على المعاني
الشرعية في الالفاظ المجردة عن القرائن على ما عرفت في تحقيق ثمرة الخلاف والحاصل انه بعد ظهور ضعف الجنبين بقينا
متحيرين في الالفاظ العلوم استعمالها في المعاني الشرعية ان ذلك بطريق الوضع او المجاز مع القرينة فلا يظهر منها حال
الالفاظ المجردة عن القرائن وما كانت تلك الالفاظ المجردة عن القرائن مستعملة في كلام العرب في نظائرها انما استعملت
في معانيها الحقيقية في عكس اللغة بما لم يعرف منه صارف اذ كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا الرابع يمكن
جعلها في الارادة عند اطلاق الواحد وان كانا متضادين كالقرء للطهر والحيض والجون للسواد والبياض في قولنا
القرء من صفات النساء والجون من عوارض الجسم بخلاف صيغة افعل للوجوب والتهديد فانه لا يمكن ارادتهما
معا في اطلاق واحد يتبادر الوحدة الركون مراد المتكلم واحد بعينه وان لم يعلم الى غير ذلك بخصوصيته ودون القرينة لا
واحد لا بعينه عند المتكلم ايضا على ما هو مذهب صاحب المفتاح في المشترك عند تجرده عن القرائن وتوهم الفاضل الشارح انه منافاة
خلاف فيما لم يكن المعنى والكثرة والعموم احدها كما زعم شارح الشرح واعترض بانه ربما يكون مشتركا معنويا للفظ لكن مع
قيد الوحدة لا يخفى ان دخول قيد الوحدة في الموضوع له مما لا خلاف لان الوحدة وعدمها من عوارض الاستعمال
لا من عوارض المستعمل فيه فان الواضع انما وضع لكل من المعاني لا بشرط الوحدة ولا عدمها ثم قد يستعمل تارة في
واحد منها وقد يستعمل في الكثرة والموضوع له المستعمل فيه هو ذات المعنى في الصورتين على ما حققه شارح المختصر لكن يقرب الكلام
في ان الوحدة وان لم يكن داخلة في المستعمل فيه لكنها غالبة في الاستعمال بحيث يتبادر الاستعمال الافراد والظاهر
هذا القدر كاف فيما هو ثمرة الخلاف حين الاستعمال وان كان كثيرا وتجرد ذلك عن القرينة وعدم تامل لكن ذلك
بطريق الحقيقة قد بقي الحاجة الى هذه المقدمة اذ يمكن ان يقال ان المفروض انه مستعمل في هذا وحده وهذا وحده

قوله

قوله

سواء كان الاستعمال بطريق الحقيقة او المجاز والظاهر ان هذه المقدمة محتاج اليها اذ فرض كونه مستعملا في هذا وحده وذلك
وحده بعد كون الاستعمال بطريق الحقيقة اذ على تقدير المجازية يمكن منع كونه مستعملا في هذا وحده بل هو مستعمل في نفس المعنى
بدون القيد مجازا فتامل ومن شروط المجاز نصب القرينة المانعة الخ يمكن ان يقال ان المعتبر في المجاز القرينة المانعة
عن ارادة المعنى الحقيقة في هذه الارادة بدلا عن المعنى المجازي وانما يلزم كون القرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي بارادة
اخرى منضمة الى ارادة المعنى المجازي فهو ممنوع من النزاع فلا يلزم الجمع بين المتنافيين فتامل وهو الان داخل قوله
الارجح وهو كان المقصود منهم من الدخول المذكورة كلام المستدل دخول المجموع تحت الكلي كما يظهر من جوابه والظاهر على وفق ما ذكر
في المشترك ان المراد دخول الخاص في العام الاصولي وحاصله ان الموضوع له مقيد بالوحدة في الارادة لا عدم دخول
معنى آخر معه في الارادة وصار المعنى المجازي الآن داخلا في الارادة مع الحقيقة فلم يكن الاستعمال
في المعنى الحقيقي مع هذا الامر مطلقا ما يرد عليه بقوله وتنزيلا لتجويز المجازية بان فيها خوضا فيما لم يرد عليه ما ورد سابقا من عدم
دخول الوحدة في الموضوع له فتامل وهنا احتمال اخر ظاهر بحسب اللفظ وهو ان يراد بالدخول دخول الجزء في الكل لكن هذا الاحتمال
من محل النزاع كالاحتمال الذي قبله اذ محل النزاع استعمال اللفظ في كلا المعنيين بحيث يكون كل منهما مناطا لحكم لا
استعمال اللفظ في المجموع من حيث المجموع سقوط ان بعد الكمال الاولى ارجح المجاز مجملا اذ كونه مجازا او حقيقة وجاز في
جوازه الاستعمال فاذا بطل المجاز مما ذكره من المنافات بطلا جميعا وسيظهر من كلام المصنف انه لو كان المراد بالمعنى الحقيقي مدلول الحقيقي
دون اعتبار الوحدة والانفراد معه لا عدمه القرينة اللازمة للمجاز فلا يطلق عاذكر من المنافات وفيه نظر ستعرفه
يدل على ان اللفظ مستعمل في معنى مجازي هذا اذا ذكر ناب بقائن زنه يدل على ان المقصود من الدخول في كلام المستدل
شمول الكل للجزء وقد عرفت ما فيه وليس ذلك لعموم المجاز الذي يظهر من كلام بعض الاصوليين كصاحب المعالم
والقوانين وغيره ان المراد بعموم المجاز هو استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز الذي هو محل النزاع كاستعمال المشترك
في اكثر من معنى والعموم الاشتراكي لا اذا كره المصنف والامر فيه سهل بعاندة من جهتي منافاتها الوحدة الملحوظة لزوم

القرينة المانعة قد عرفت ان الوحدة غير داخلة في الموضوع له والبعض وقد عرفت ان القرينة انما هي مانعة عن ارادة
المعنى الحقيقي بدلا عن المجاز للزوم انفهام ارادته اليه فاذا فقدت المعاندة عن كلتا الجهتين ثم لا يخفى انه ربما ناقش ايضا بعد تسليم اعتبار
الوحدة ان الوحدة المعتبرة انما هي بالنسبة الى المعنى الحقيقي للامر لكن يرد عليه ما تقدم من ان الوحدة في الاستعمال الذي هو مناط توهم الوحدة
في الموضوع له فانه حاصل بالنسبة الى المعنى المجازي ايضا فتدبر فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده فيه نظرا الى ان القرينة كما هي صارفة
عن ارادة معنى الحقيقي صارفة ايضا عن ارادة معنى المجازي للاخذ في القرينة تعيين ارادة ذلك المجاز بخصوصه فما فائدة القول بعدم
الصرف بعد التسليم بين المعنيين ايضا قد عرفت ما هو الحق فتامل صيغة افعل اشارة الى ان النزاع هنا في صيغة الامر
للفظ امر فانه نزاع اخر وما في معناه يحتمل ان يكون المراد به ما يرادف صيغ الامر مما لم يكن لوزن افعل ويحتمل
ان يكون المراد منه اسماء الافعال التي بمعنى الامر كنزال ونحوه وشبابها المفروض فيما ذكرنا انتفاء القرائن
عليه فذلك لو كان في الواقع موجودة ربما يتم لان فرض الانتفاء لا يستلزم وقوع الانتفاء فربما كان حكم النفس
ببقاء الذم للانضمام القرائن وحصولها في النفس في الواقع وان فرض انتفاءها نعم لو انتفت القرائن في الواقع
وحكم الوجدان ببقاء الذم يتجه المنع لكن الانصاف ان العرف يحكم بالذم على الترك بمجرد النظر الى الصيغة
وهذا كاف فليحذر الذين يخالفون عن امره ربما يشكل ظاهر الاية بان المخالفة بعد وقوعها كيف يمكن الحذر
عن العذاب المترتب عليها الذي يستحقه فاعلها بفعلها وما معنى الامر بالحذر عنه الان يتم المراد بالحذر التوبة المسقطة
للعذاب وهو بعيد ويمكن ان يتم ان الحذر عن العذاب ممكن حال المخالفة وبعدها باقي عدم المخالفة مدة المخالفة
في الزمان الذي وقعت فيه المخالفة وانما الممتنع الحذر بشرط المخالفة لان زمان المخالفة كما ان تكليف الكافر بالاسلام في زمن
في حال الكفر ولا بعد ايضا ان يتم ان امر فليحذر ونحوه مثل قاتوا بسورة ونحوه مثله او التهكم اشارة الى انهم لا يقدرون
على الحذر بعد المخالفة وح يصير الكلام نظير قولك لمن صار كنايته عن كون المقام
مقام العذاب بناء على مقارنته له غالبا في ما مكن وليس الغرض حصول الحذر منهم ويحتمل ان المراد بالذين يخالفون

الذين يريد ان المخالفة لم يقع منهم المخالفة والاشكال ح يتوجه منهم الحذر عن العذاب المترتب على المخالفة بان
لا يفعلوا المخالفة فلا يحصل لهم العذاب فيما بعده لا يخفى ان مناط الاستدلال
ان الاية تدل على التهديد على مخالفة الامر والتهديد دليل الوجوب لانه لا يكون الا على مخالفة الواجب وما ذكره المعترض بظاهره
ليس دخلا في شيء من المقدمتين فكانه استنبط دلالة الاية على التهديد من لفظ الامر وظن ان دلالته عليه يتوقف على
كون هذا الامر للوجوب فمنع ذلك بمنع دلالة الاية على التهديد ولا يخفى ما فيه اذ لا معنى لندب
الحذر عن العذاب اصلا هذا مسلم بالنسبة الى العذاب المخلد وقوله على تقدير عدم الحذر واما بالنسبة الى العذاب المنقطع على تقدير عدم
الحذر فغير مسلم بل يدل الكثير الوقوع في الشرع منه على ندب ترك الطهارة بالماء الشمس للحذر عن البرص المحتمل وندب فرق الشعر
للحذر عن احتمال فرو قمل رمض النار انما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب او عند قيام المقتضي وان كان مقتضيا للاحتمال
العذاب وليس مراده ان حسن الحذر يستلزم قيام المقتضي للعذاب القطع به حتى يكون في محل المنع ولا يخفى ان قيام
مقتضي احتمال العذاب كاف في كون الامر للوجوب اذ احتمال العذاب منتف على تقدير عدم الوجوب بقبح العقاب بلا
فلا تغفل لا يتم ان منشا ما ذكرت من ان احتمال العقاب لا يتصور بدون الوجوب واردة منشا ترك الطهارة بالماء
الشمس لاحتمال البرص لانا نقول العقاب على الله ولا يحتمل صدوره عند تمام الاتي ترك الواجب وفعل الحرام بخلاف
البرص وامثاله فانه وارد في الشرع احتمال ترتبه على ترك المندوبات او فعل المكروهات فانه ليس فعل الله حتى يقبح ترتبه
على غير الحرام وترك الواجب فيما يترتب على بعض المكروهات لا ترك المندوبات بعض الامراض بما هي علة ذاتية
بينها نعم يشكل هذا في مثل رواية فرق الشعر مما يترتب عليه العذاب الاخروي فرق الشعر فمن الفرق لمنت رمض النار ونحوه وقد ذكر
لها تاويلات اخر في معانيها على تقدير صحة الرواية فتامل اضافة المصدر عند عدم العهد للعموم فدين ان يقتضي
العموم لو سلم كما تقدم هنا بعض المصطفى في الاصول ان في نفي جميع افراده بالكلية توجب العقاب وهذا لا يستلزم الا
كون بعض افراده للوجوب لا كون كلها للوجوب كما هو المدعى ولا بعد ان يتم ان المتبادر من الاية الشريفة على تقدير

الزمن

عموم لفظ امره كون الحكم على كل فرد فرد فهي بمنزلة ان يقول فرخ خالف هذا فهو في معرض العذاب وفرخ خالف ذلك الامر فكذا وكذا فتامل ثم ان لفظ استنباط العموم في تعليق الحكم في لفظ امره فرخ حيث انه امره حيث بنحو بالعلية فيفيد العموم وكان هذا هو المراد من استفادة العموم من اضافة المصدر وآية ذلك جواز الاستثناء منه اقول للايخفى ان قوله وذلك اشارة الى العموم وارادة العموم المصطلح في الاصول الاستغراق الى الشمول على سبيل البدلية اذ هو الذي ان مفاد المصدر المضاف وايضا سيذكره العلامة ان الاطلاق كاف وذلك ان مراده بالاطلاق ثمة الشمول على سبيل البدل اذ المطلق المتحقق في ضمن فرد خاص في الواقع غير كاف قطعا فلابد ان مراده في الجواب الاول العموم المصطلح ودلالته جواز الاستثناء عليه نظرا الى ما يصح ان يقع الكرم كل العلماء الذي يصح اكرم عالما من العلماء الذي يدل على انه لا يجوز تحقق العموم المصطلح فيه والتحقيق ان الاستثناء انما يدل على شمول ما اكرم كان على سبيل الجمع او الاحاطة او البدل والاحتمال يدفع ما يقول انما يدل على ما ذكرنا من الشمول في الجملة ايضا فانا نقول هو تحقق الاستثناء لا صحته وجوازه في نظرنا لا يستلزم الا صحة ارادة الشمول في نظرنا لا تحقق الشمول في الواقع في مراد المتكلم اذ ربما كان مراده المطلق المتحقق في ضمن فرد مع احتماله في نظرنا للفرد والفرد فيصح في نظرنا الاستثناء بناء على تجويزنا الشمول ومع هذا لا يصدق الجزم ولا الظن بان مراد الشمول نظير ذلك انه اذا استعمل المتكلم لفظا مشتركا كالعين مثلا بلا قيد ثم ذلك انه يصح لنا تقييده بالجارية والباصرة وغير ذلك بناء على احتماله للكل منها في نظرنا وهذا لا يدل على ان مراده ما يصح تقييده به فكذا ههنا اذ ما يستفاد من اللفظ المطلق كجنس في نظرنا المطلق المتحقق في ضمن فرد معين والمطلق المتحقق في ضمن الفرد كان فيصح لنا تقييده بما يناسب الاحتمالين بناء على صحة الاحتمالين اذ لا مجاز في شئ منهما كما ستعرف وهذا لا يدل على ان مراده في الواقع ما يصح تقييده به بل يدل على انه يصح ان مراده هذا او ذاك فنحن انما نفهم قبل التقييد بالاستثناء من شئ ما يصح الاستثناء كان هذا بين دعوى فهم العموم من اللفظ وهو بمنزلة المدعى كان في خير المنع فتامل ثم لا يخفى ان وقوع الاستثناء في كلام انما يدل على ان المراد فيه العموم لا ان اللفظ موضوع للعموم اذ لا يجوز ان يكون اللفظ المستثنى منه مستعملا في المهية بخلاف الاستغراق في الاستثناء ومستوفى مفصلا في بحث عموم المفرد المعرف باللام وان كان هذا لا يخلو عن فائدة في هذا المقام

قوله

فان صحته في نظرنا الخ

ان الاطلاق كاف هذا ان استقيم لو كان المراد بالمطلق المهية في ضمن الفرد كان وللمعترض ان يقول ان المقصود من الآية الامر المطلق المتحقق في ضمن فرد معين فان المطلق اذا استعمل باطلاقه استعمالا بين حقيقتين احدهما ارادة المهية المتحققة في الواقع في ضمن فرد معين من حيث حصول المهية فيه كقولك جاءني رجل من اهل المدينة ليجوز ان يكون المراد من الرجل المطلق المتحقق في ضمن فرد معين وهذا الاستعمال ليس بمجاز كما صرح به ائمة العربية ولذلك انه غير كاف فيما نحن فيه بدون القرينة على الاحتمال الثاني لا يتم الدليل لكن الانصاف ان الظاهر من الآية الشريفة ههنا الاحتمال الثاني وهذا يتم الدليل فاحفظ هذا عسى ان ينفعك في مسئلة حمل المطلق على المقيد فان كان الاول جاز ان يستحق الذم بترك الركوع اقول فيه انه خارج عن قانون المناظرة لان على المجيب اثبات ان الذم على ذلك وللايخفى جواز ورود الاحتمال وما ذكره المعترض انما هو بطريق الاحتمال والمنع والاستناد بقوله تعالى ويدرءون عنه الكذبين فالصواب في الجواب ان يقول ان الظاهر من الآية الشريفة ان الذم على مجرد عدم امتثال قول اركعوا والاحتمالات البعيدة لا يعبأ في الظهور وهو معنى الندب لا يخفى انه لا يدل على كون صيغة الامر حقيقة للندب بل لو تم لدل على ان الشارع بين ان مراده بامره الندب بقول جاء في البيان على ان الندب غير معناه الحقيقي اذ لو كان معناه الحقيقي لم يحتج الى البيان وهو معنى الوجوب لا يخفى انه انما يستقيم هذا لو كان امر فانه لو ثبت الوجوب وهو غير فرض الان ان يق ان هذا بطريق المنع وكيفية الاحتمال فتامل وفي نظر ذكر ابن المدعى ان وجه النظر ان المدعى ثبوت الوجوب لغة فقول المجيب ان الوجوب انما يثبت بالشرع لا وجه له وايضا لا يظهر للفرق بين الوجوب والايجاب في الحال انه لا فرق بينهما الا بالاعتبار انما يظهر اقول القائل بان يكون الامر للوجوب لغة قائل بان صيغة افعل مطلقا موضوعة لغة للطلب الحتم بحيث يكون الترك ممنوعا فيكون بمادياته نظرا الى السوال الغير الوارد في نظره

معنى الوجوب لغة فهو دال على الوجوب وهو المراد من كون الامر للايجاب لغة وما يترتب الذم في الواقع على عدم الامتثال وترتب العقاب عليه فليس داخلا في معنى الوجوب وحقيقته بل هو لازم لبعض افراده وهو ما اذا كان قائما ان افعل من يجب ويلزم اطاعته وتحصيل مراده عقلا وشرعا كالله تعالى والسيد وغيرهما ممن له حق على المامور وانما عرفوا الوجوب

هذا والثاني ارادة المهية في ضمن الفرد كان وهو كاف

بتحقق الذم على الترك او استحقاق العقاب نظرا الى ان لازم هذا القول او هذا القول هو المنقسم الاصح في الاصول وكان مراد المجيب بقوله
از الوجوب انما يثبت بالشرع هو هذا اللازم في هذا القول او هذا القول لا بمعنى كون ما هو حقيقة الوجوب في معناه لغة مفاد صيغة افعل
مطلقا لغة ولا يسلم ان ترتب الذم داخل في حقيقة الوجوب لغة ولا يلزم في التزام دلالة السؤال عليه ولا كون ترتب الذم مدلول
لفظ افعل مطلقا اذ الدلالة على الشيء غير الجزء وذلك الشيء وتحصيله في الواقع ولا يستلزم ايضا الا ترى ان صيغة افعل الصادرة بطريق
الامر ايضا لا يقتضي حصول ترتب الذم الواقع في بعض المواضع عند القائلين بان الامر للوجوب ايضا وان كان والاولى عليه
لها اذا امر شخص حرا او عبد اغيره بجهة شرعية يستلزم وجوب الطاعة بل وقوع بالوجوب بان قال اوجبت عليك ذلك الفعل
فانه لا يقتضي حصول ترتب الذم في الواقع على المامور ان كان اللفظ والامر هنا للوجوب وكان الاشتباه ناشئا من الخلط
بين دلالة اللفظ على الشيء وبين تحصيله وايجاده في الواقع فتامل قوله على ان الجزء اللازم على تقدير وضعه لقد المشترك الخ
لان استعماله في كل واحد قوله للمستدل ان يقول انما يثبت استعماله فيهما مطلقا وهو لا يستلزم كونه مجازا فيهما على تقدير وضعه
لقد المشترك لم يثبت استعماله في كل واحد من الخصوصيين حتى يلزم المجاز فاستعماله في الفردين في حيث حصول القدر المشترك فيهما
واكادهما مع القطع بانما علمت الخصوصية من دليل خارج ومثل هذا الاستعمال في الفرد ليس مجازا الحاصل بالمحققون
في اي شيء وظاهر ان هذا القدر معتبر زائد على ما وضع له اللفظ اريد منه معه ظاهره يدل على ان هذا القدر مجاز في المستعمل
فيه وهو ظاهر الفساد فانه لا ريب في ان قد صلاحية اللفظ لغيره لازم للاستعمال في الخصوصية لا جزء المستعمل فيه والصواب
ان يقال الخصوصية داخلة في المستعمل فيه وهي غير القدر فيصير مجازا ويلزم ارادته والا لسهم لم يقم عليه الدليل احمل
تكليف اذا اقام عليه الدليل كما ذكرناه في اللغة والمتعارف القرآن والسنة قوله لعدم ارادته السيد ره ان مقتضى ظاهره
الاستعمال في جميع المذكورات يقتضي كونه حقيقة فيها لكن الدليل دل في استعمال الشرع على خلاف ذلك القدر وبقي اللغة على حالها
من مقتضى القدر الاشتراك فلا يلزم هذا ما يريد ذكره من ان في عرف الشرع للوجوب وانتفاء ما يدل على المنع من المخالفات
عليك ان تراجعه قوله فعرفت دفعه ويحتمل ان يكون قوله فتامل اشارة الى ما ذكرناه والله اعلم وجوابها لجواب الاول

الجواز اللازم هنا اكثر وقد عرفت ما فيه بحيث صار من المجازات الراجحة شيوع الاستعمال في الندب مع القرينة لا
يستلزم ترك دلالة الاحتمالين في المجرد عن القرينة نعم ان ثبت شيوع الاستعمال مجردا عن القرينة المقارنة بان يكون استعمالهم فيه
مطلقا ويعلم بدليل منفصل ان مرادهم الندب فلا بعيد ما ذكر وكان هذا مراد المصنف لكن اثبات مثل هذه الشيوع لا يخلو من اشكال
فتدبر قوله واخرون جعلوها للمرة من غير زيادة عليها يظهر من كلام المصنف وكلام بعض المحققين كشارح الشرح ان من قال انه
للتكرار قال بانه يتكرر الامر ومن قال انه لطلب الماهية قال انه لا يتكرر لكن لو فعل ثانيا وثالثا فصاعدا
كان ممتثلا بمقتضى ما يقتضيه الماهية في كل مرة ومن قال انه للمرة قال كحصل الامتثال بالمرة الاولى خاصة ولوازم ذلك
لا يكون امتثالا ولا ثوابا له ولا يخفى ضعف القول بالماهية على هذا التقدير كما يستعلم والذي يظهر من كلام الشهيد الثاني
في تمهيد القواعد وكلام الفاضل الشيرازي في حواشي المختصر ان من قال بالمرة قال بالمنع من الزيادة ومن قال بالماهية قال
بالسكوت عن الزيادة نفيا واثباتا ولا يخفى على هذا ضعف القول بالمرة مع عدم انطباق دليلهم على هذا الاصل فجوابه انا نقول بما
اقتضاه اول الصيغة الخ اقتضاه ورد اول الصيغة في طلب الايجاد والفعل لا بنية كون الامر للتكرار او المرة فان من قال بالاول
قال بغير الطلب ذلك وكان غرض المصنف اقتضاه ورد اول الصيغة في طلب ليس معناه واحد الامرين وهو غير بعيد عند الانصاف لكن عبارة
المصنف قاصرة فيلزم التكرار في المامور به لا يخفى ان كون الضد متروكا دائما لا يقتضي فساد المامور به دائما لجواز ان لا يتعلق الامر
ان يفرض في ضدين لا ثالث لهما وهو لا يفيد الدعوى الكلية او بقي انه يراد من ترك جميع الاضداد او ترك جميع الاضداد لا يتصور
الامر بفعل المامور به لما توهم المنع لا يخفى بطلان ذلك التوهم فلا بد من حمل الضد في الضد العام على الترك والا لزم ان ترك
الترك في ايا يستلزم الفعل دائما وهو ساقط من مقدمة ان الامر بالشيء نهي عن ضده لما عرفت رأيه المصنف في الجواب بقوله او بخصصه
فيظهر مما ذكرنا انه لو اراد المستدل بالضد غير مع الترك ليرد عليه منع آخر غير ما عرفت رأيه المصنف بقوله بعد تسلم كون الامر
بالشيء نهيا عن ضده فمن منع هذه المقدمة وهو من قوله فيلزم التكرار في المامور به لو اراد مع الترك يسقط المنع فتدبر
التكرار في الاوامر ناش عن فعل غير المامور به فيه نظر اذ من قال بالتكرار لم يقل انه للتكرار الممتنع الممكن عقلا وشرعا

كما صرح به الآمدي في الاحكام فلا يلزم التكرار في زمان يمنع من فعل غير المامور به مما يلزم فعله شرعا او عقلا لانه تكرار غير ممكن فلا يكون التكرار على مذهبه مانعا من فعل غيره مما يجب فعله فتدبر او تخصيصه اي التخصيص بما ذكر من الضدية لكلام المستدل بالضد العام حتى لا يقبل المنع الذي اشار اليه بقوله بعد تسليم ان الفور يقتضي التجاوز عنه بطريق المجاز فانه على تقدير التخصيص المذكور لا يقبل المنع حتى يجاوز عنه مجازا لا يصدق الامتثال فما بعدها لا يخفى ورود ه على ما افاده ايضا اذ الحقيقة تصدق في المرة الاولى فلا يتعين بعدها طلب حتى يصدق الامتثال فانه لو بقي الطلب بعدها فاما ان يكون بطريق الوجوب فيلزم الاثم بترك التكرار وهو لا يقول به او بطريق الندب اذ لا اقل منه فيلزم استعمال صيغة واحدة في الوجوب والندب معا وهو استعمال واحد فتامل قوله فلو اخر المكلف عصى هذا متفرع بان مرادهم بوجوب الفور والتعجيل العصيان بالتاخير للعدم الصحة في الزمان المتراخي فان اظهر من كلام البعض عدم الخلاف في صحة الفعل في الزمان المتراخي كما يظهر من كلام المرتضى في الذريعة وغيره والفائدة القائلين بالفور على تقدير تمامها انما يدل على العصيان بالتاخير للعدم الصحة وهيا الكلام عليه فتامل لتمكن من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال على هذا وان لم يلزم التكليف بالمحال للاجماع على انه التزام لوجوب الفور في العمل بتحصيل براءة الذمة وان لم تثبت كونه مدلولا للصيغة لغة او جواز التاخير في شروط بموقة لا يمكن تلك المعرفة فيتحصر الامتثال بالمبادرة فيجب الفور بالصورة في الجواب السابق ان جواز التاخير الى آخر ازمنة الامكان يظن المكلف وهو غير معلوم له حتى يلزم التكليف بالمحال فيستمر جواز التاخير باستمرار ظن المكلف بقاء ازمان الامكانه وقد يتضيق عند ظنه عدم امكانه بعد ذلك وليس الجواز مشروطا باخر ازمنة الامكان في الواقع حتى لا يكون معلوما للمكلف فتامل فان المراد بالمغفرة سببها وهو فعل المامور به وقد سبق ان المراد من سبب المغفرة هو التوبة لا فعل المامور به فانه سبب للثواب لا للمغفرة اذ لا مغفرة الا للمذنب ولو صح ذلك بناء على القول بالاحباط فلا يستقيم في جميع الموارد اذ ربما لا ذنب للمامور اصلا ولم يسلم فيتم الاية مايدل على عموم الاسباب حتى بقيد وجوب المسارعة في كل امر كما هو المدعى ولم يسلم دلالتها على عموم الاسباب فلعل المغفرة يلزم شمولها للكثير من السيئات

الى ذكر في نفسها انها موجبة للمغفرة ولا بد من قرائن او دعوى عدم الوجوب اذ لا نعني بوجوب المسارعة الا فعل المستحبات او تخصيص الاسباب بالواجبات الغير الموسعة والتخصيص خلاف الاصل كالمجاز او اولويته من المجاز مع انه يفوت على تقدير التخصيص الحث على المسارعة في فعل المستحبات والواجبات الموسعة والمسلم جميع ذلك فانما يدل على وجوب الفور بمقتضى امر سارعوا لا يدل على كونه موضوعا لغة للفور كما هو محل النزاع بل والا يدل على عدم كونه موضوعا شرعا الى آخر فتامل والاظهر ان مفاد الصيغة منافيا لما يقتضيه المادة فيه نظرا اذ على تقدير كون الامر لوجوب الفور كان مفاده حصول العصيان والاثم بالتاخير لا عدم صحة الفعل في الزمان المتراخي كما عرفت عند تحرير محل النزاع ومقتضى المادة ليس الا الصحة في الزمان المتراخي لا عدم الاثم فلا منافاة اذ يجوز الصحة مع الاثم على التاخير كما لا يخفى ويكون مفاد الصيغة ان ما يصح فعله في الزمان المتراخي يجب فعله على الفور والا تصور في هذا البدل اي اي افادة وجوب الفور فتامل وبطلانه بخصوصه ظاهر اذ يطلان القياس في اللغة بخصوصه وان لم يكن ظاهرا لبطلان القياس في اللغة مطلق القياس ظاهر او لا سلما ان الذريعة يبادر من اطلاق الامر ليس الا طلب الفعل في الزمان حاصل منع ان الامر يجرده مستعمل في خصوص الفور والتراخي حتى يقتضي كونه حقيقة فيهما بل مستعمل فيما هو اعم منهما وبخصوصية تفهم من خارج مما ينضم الى الصيغة ويكفي في حسن الاستفهام هذا جواب عن قوله وايضا فالحسن والعاقل الخ في السند شيوع التجوز به عن احدهما ولم يكتف في السند بان الاستفهام لعله لتحقيق المخاطب لارادة المتكلم الفرد من العام بلا مجاز لانه على هذا للمستدل ان يقول الحاجة الى الاستفهام اذ بعد ما علم المامور ان اللفظ موضوع للعموم يصح له الاتيان بالفرد كان وبعده ذمته فلا يحتاج الى الاستفهام فذكرانه لما جوز التجوز عن احدهما لشيوع ذلك التجوز فيحتمل عدم براءة ذمته ولو فعل الاخير فحسن الاستفهام لرفع الاحتمال وحسن الجواب بالتخيير كما ذكر فتامل فيصير فرقا بين الموقت والمعين في فوات بفوات وقته صيرورته كالموقت على التامل اذ يمكن ان يقال انه على تقدير دلالة الصيغة على الفور ليس نصا في طلب خصوصية الزمان الاول بل ربما كان المقصود تحصيل المامور به فان فات في الزمان الاول بتعجيل التعجيل في الزمان الثاني وهذا بخلاف الموقت بالوقت المعين فانه نص في كون الزمان المعين مطلوبا فيفرق فتامل

وعلى تقدير التسليم يمكن منع المقدمة الثانية وهو قوله والامر يفوت بفوات وقته كيف وهو معركة الآراء وقد قال جم غفير بكون القضاء بالامر الاول بناء على ان الامر بالشئ في الوقت المعين يكون طلب شيئين هو المأمور به المطلقة وتحصيلها في ذلك الزمان فاذا فات المطلوب الثاني وهو تحصيل المأمور به المطلقة نعم من قال ان القضاء بالامر الجديد يفوات بفوات الوقت فلا بد له من تحقيق المقام في تحقيق هذين القولين وترجيح منهما احدهما وقد فصلناه في حواشي المختصر وقوينا كون القضاء بامر جديد فظهر مما ذكرنا ان مجرد كون الفور مدلولا للصيغة لا يكفي في تحقيق المقام والجواب السادس والسابع لم يتعرض لهما اذ اقتضى وجوب المبادرة الخ فيه تأمل اذ طلب الفورية والسرعة ان لم يقتض خصوصية الزمان المعين كما قال به هنا سواء كان الدال عليها نفس الصيغة او دليل خارج لا يتفاوت ذلك وان اقتضى تخصيص المأمور به بخصوص الزمان الاول فلا ينفع كون الدال عليه دليلا خارجا عن نفس الصيغة كما اذا دل دليل خارج على كون الواجب موقتا بوقت معين فان الواجب يفوت بفوات ذلك الوقت عند من قال بفوات الواجب الموقت بفوات وقته من غير فرق بين كون الدليل الدال على التوقيت خارجا او لا فظهر مما ذكرنا ان المدار في تحقيق مقتضى طلب الفورية وان الموقت هل يفوت بفوات الوقت ام لا واما ان الدال عليه نفس الصيغة او دليل خارج فلا ينفع في شئ فتدبر الامر بالشرط الخ ان هذا القيد للاخراج الواجب المقيد وجوبه بشرط كالحج بالنسبة الى الاستطاعة الامر بالشئ امرا مطلقا غير مقيد وجوبه بشئ يقتضي ايجاب مقدمة وهو لا اعتياج الى قوله مع كونه مقدورا لان الواجب بالنسبة الى المقدمة الغير المقدورة واجب مقيد الا ان يقال للتوضيح ويحتمل ان قوله مطلقا تعميم في افراد ما لا يتم الا به فقوله شرطا او سببا او غيرهما تفصيل لهذا النوع يحتاج الى قوله مقدورا لكن للابد من قيد آخر لاخراج المقدمات المقدورة بالنسبة الى الواجب المقيد شرطا كان او سببا او غيرهما كان مراده بالشرط ما جعله الشارع شرطا للفعل فالمراد بقوله او غيرهما المقدمات العقلية والعادية والمراد بالسبب ما يتوقف عليه الشرع كونه وجوده مقتضيا لوجود الشرع بحيث لا يتخلف عنه بخلاف باقي المذكورات من الشروط والمقدمات العقلية والعادية فان المراد بهما ما يتوقف عليهما وجود الشرع في غير كونهما مقتضيا لوجود الشرع وسيأتي فيه كلام وان كان غير السبب

وانما هو مقدمة للفعل وشرط فيه لم يكن اول غرض السيد ره انه لا يجب غير السبب لانه يحتمل كونه من مقدمات الواجب المقيد لا انه على تقدير كونه من مقدمات الواجب المطلق ايضا لا يجب فتوهم هو من كلامه انه يحكم بعدم وجوب غير السبب من مقدمات الواجب المطلق وفرق في ذلك بين السبب وغيره الى آخر ما ذكره ره فيأتي ذكره من كون الكلام ههنا بين السبب وغيره فيكون في السبب انه من الضرب الثاني فيحكم بوجوبه قطعا بخلاف غير السبب فانه يحتمل ان يكون من الضرب الاول اي من قبيل الشرط المقدمات الواجب المقيد فلا يحكم بوجوبه ما لم يعلم بدليل خارج ان الواجب بالنسبة اليه واجب مطلق بشرط ان يكلفنا الطهارة الخ ان كلفنا هنا بصيغة المتكلم مع الغير من ماضي التفعل او نعني الطهارة وان كلفنا الطهارة في قولنا يكلفنا الصلوة بصيغة المضارع من التفعيل كما في الزكوة واجب الخ ان الزكوة ان كان التكليف بها بعد حصول النصاب واجب بعد حصول الاستطاعة يجوز ان التكليف بالصلوة بعد حصول الوضوء وشرط وقوعه بان اقامة الحدود واجبة هذا هو سند لا المعتزلة او حاصل سند لا لهم ان اقامة الحدود واجبة على الامام لانه لا يتم الا بوجوه الامام فيكون نصب الامام واجبا وحاصل المنقض ان هذا ليس ان يكون من قبيل الضرب الاول من الاوامر الواردة في الشرع فيكون كالحج والزكوة الذين وجد الامام يجب الحدود والا فلا وحينئذ الواجب المقيد مقدمته فلا يلزم وجوب نصب الامام فتأمل بناء على المغايرة الخ وجه المغايرة ان خلاف الاصوليين على المشهور فيما هو مقدمة للواجب المطلق هل هي واجبة ام لا بعد فرض وجوب ذي المقدمة مطلقا والظاهر من كلام السيد خلافه في هذه المسئلة كما توهموا من كلامه ونقلوا عنه انه زعم ان غير السبب من مقدمات الواجب ليست بواجبة مع كونها مقدمات للواجب المطلق فان هذا غير مفهوم من كلامه ره وانما المفهوم من كلامه انها غير واجبة للاحتمال كون ذي المقدمة واجبا مقيدا لا مطلقا فيكون شرط لوجوب الواجب المقيد فلا يجب ذو المقدمة ما لم يحصل المقدمة فضلا عن وجوب المقدمة لا انها مقدمات للواجب المطلق ومع ذلك لم تكن واجبة وقال ان هذا الاحتمال للكبرى السببية فتأمل وما اختاره السيد ره فيه محل تأمل بعد وجدان النظر في الاوامر الشرعية كونه مطلوبا مطلقا ما لم يعلم اشتراط الوجوب بقيد وشرط فالنظر في المقدمات كونها من الضرب الثاني المذكور في كلامه ما لم يعلم خلاف ذلك

لان تعليق الامر بالسبب يدرأ الغائب تعليق الامر بالاسباب كالامر بالوضوء والغسل وامثالهما لان الاثر الحاصل منها لا يليق كل سبب بكل مامور به بسبب لا محالة لكونه ممكنا فكان محتاجا الى السبب فيلزم مذكور تعليق الامر بشرط مطلقا لانا نقول العلم واده بالسبب بالسبب واسطة مقدورة بين المكلف وبينه ظاهرا الا ما له علة ولا شك ان كل مامور به وكل سبب ليس له واسطة كذلك وان كان له علة لا يليق ان كان له علة غير مقدور يكون هو ايضا غير مقدور فلا يصح التكليف وكونه مامورا به لانا نقول ينتهي سلسلة علية كل فعل مقدور له لا محالة الى امر غير مقدور فلا يتسلسل واقف، لا يثبت ان الذي ما لم يكن لم يوجد وهذا لا ينافي صحة التكليف ولهذا التحقيق مقام اخر اطلع عليه فم امعن النظر يستغني عن اجراء والاختيار والله الموفق للفتح الصحيح بخلفيه فيه نظر اذ صحة التصريح بعدم وجوب المقدمة لا ينافي ظهور وجوبها عند عدم التصريح اذ يجوز التصريح بخلاف ما هو الظاهر لقرائن الصارفة في المجازات عن المعاني الحقيقة والخصم لا يدعي الا ظهور وجوب المقدمة عند الجانب ذي المقدمة مع عدم دليل وقرينة الا ان يدعي عدم الفرق بين التصريح وعدمه وهو غريب المدعى فتامل بعد القطع بقاء الوجوب بعض مختار بقاء الواجب الذي هو ذو المقدمة على وجوبه بعد ترك المقدمة كما كان قبل ذلك الترك قول المستدل يلزم تكليف بما لا يطاق قلنا القدرة لا يخرج عن المقدورية الاصلية بسبب ترك اختياري وان عرض له الامتناع بالغير بسبب اختياره فان الامتناع بالاختيار كما بقي ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار والعدم انما هو فيما هو مقدور بالنظر الى ذات المكلف والزمان والمكان وسائر الامور الخارجة لو اراد المكلف واختياره فكيف يصير ممتنعا امتناعا ناشئا عن تعليق التكليف بحرف ارادته واختياره كيف ولو كان كذلك لما تحقق عاص ترك الواجبات بعد اذ الفعل ممتنع عنه بالنظر الى ارادته واختياره عند ما لا يتحقق بعد تحقق الامتناع عليه بآخرة كان يقع من الحكيم طلب حصول الفعل وايجاده منه لانا نقول او اوامر الشارع للمكلفين ليس على قياس اوامر الملوك للحكام الذين غرضهم حصول نفس الفعل ودخوله في الوجود لمصلحة لهم في وجوده حتى لو فات وان تعذر كان طلبه عنها وبقاء بحاله او الشارع قد يريد ان اللابق بحاله كذا ان فعل كذا كان اثره كذا وان فعل كذا فخلافه

كان اثره بحاله فذره الخ باقية جميع المراتب الى بنا فيه عروض الامتناع بالاختيار للفعل اذ بعد ذلك الفعل يصح انه فات عنه ما هو اللايق بحاله ويترتب على ذلك الفوت الاثر الذي كان اثره وليس معنى كونه مكلفا به الا هذا ولا يتعلق غرض بغير حصول ذلك الفعل في وجوده حتى قدرانه لا يتصور تحقيق المقام يقتضي بسطا في الكلام عسى ان تمانه في رسالة مفردة والله الموفق وتاثير الايجاب في القدرة غير معقول الظاهر ان هذا اشارة الى قول المستدل وتقضيه بانه لو صح ما ذكرت لزم على تقدير الحكم بوجوب المقدمة ايضا اذ تاثير الايجاب بالحكم بكون المقدمة واجبة كون الفعل الذي فات مقدمة مقدورا غير معقول اذ بعد فوت المقدمة ان كان الفعل غير مقدور كما ذكرت لا ينفع كون المقدمة الفائتة واجبة فذلك فالتكليف بالفعل ان كان باقيا يلزم التكليف بما لا يطاق والا فخرج الواجب عن كونه واجبا والحكم بجواز الترك هنا مما لا شعر عليه الظاهر انه ليس في محله التفتيش والجواب بالتحقيق واشارة الى ما توهم ايراد الحسين حيث توهم انه على تقدير القول بعدم وجوب المقدمة يكون ذلك حكما شرعيا فقال ان خطاب الشرع بجواز ترك المقدمة مع الامر بذي المقدمة قبيح اليك فرده الله بان جواز الترك عقلا لا شرعا حتى يكون به خطاب شرعي فيقال ان خطاب الشرع به قبيح اليك واطلاق القول فيه ان رفع جواز ترك المقدمة بلا تقييد يكون ذلك الجواز الذي عقليا يوهم ارادة الجواز الشرعي فيصير معرضا للاشكال رفيد كرها انكر ابو الحسين بناء على ذلك التوهم فتامل لفظا والمعنى الذي يظهر من لفظه فيما بعد ان مراده بالدلالة التضمن الدلالة باحد الدلالات الثلث المطابقة والتضمن والالتزام المستفادة للزوم البين بالمعنى الاخص والمراد من الاقتضاء معنى ان يجزم العقل بعد تصور اللازم بالملزوم بحيث لو تصورهما او بالملزوم فقط مستلزم لتصوره وهذا ايضا لا يخرج عما ذكره من عدم الاقتضاء، والدلالة في العام بغير التراخي وان لم يكن بالتضمن كما ستعلم لكن غير مفيدة في شرح المطالب الفرعية اذ لا يقتضي سوى وجوب الواجب بقدر الذي هو اصاغر الطلام ولا يستنبط منه حكم شرعي فرد النظام ان محل نزاع الاصوليين ما هو مفيدة لاستنباط الفروع ومستمد غلطهم وانما ذلك هو الدلالة في الفرد الخاص او العام بالمعنى الاول فان كان غرض المقام ان هذا هو الحق وان كان لم يكن في محل النزاع فصحيح وان لم يكن بالتضمن بل بالاستلزام وان كان غرضه ان هذا

هو في التزاع كما هو الظاهر من كلامه حيث استدل عليه فذلك لانه غير خفي فهو بعيد عن كونه محل للنزاع فتامل وعلى تقدير هذا النظر

لان النزاع ليس منحصرة اثبات الاقتضاء ونفيه لقول الفقهاء ان عرفي من قال انه لم الاختلاف فيه اختلاف باعتبار النفي والاثبات فانه هو

النافي للمفيد المنقول عن العلامة الاعلام ان بعد تسليم الاقتضاء والدلالة يمكن المناقشة في استنباط الفرع المتنازع فيه ان هذه الطريق

او التضمن او الالتزام والبحث عند تحرير محل النزاع نقلوا عن العلامة الاعلام كاشف اللثام والشهيد الثاني وامام الحرمين واضرابهم القول

بعدم الدلالة اصلا وهذا غير موجه في الضد العام غير الترك اصلا فتصحيح خلاف آخر في هذا المعنى لا يخفى فتامل فان ماهية الوجوب

وحكمته فيما ورد من الكتاب والسنة بتركيب الحكم الوجوبي من تقدير تسليم لا يستلزم تضمن الامر لها فان الوجوب حكم من احكام المامور به

وليس مفهومه عين مفهوم الامر بل الحق استلزام الامر شيء المنهي عن تركه فردا ما بينا بالمعنى الاعم فتامل فيتفق بالقول الاول

الى ارادة الترك لكن مع حذف الاستلزام في كلامه على التضمن حتى يكون مقبولا كما هو زعم المصنف ويرد عليه ما ذكر في الجواب ويرد

مفهوم الوجوب ليس بزايد على ما ذكر فان التضمن على التقدير الثاني الى تقدير كون المراد احد الاضداد الوجودية

والالتزام لشاة النهي عنه هذا الاطلاق لا يناسب ما زعم المصنف وقوع النزاع في الضد بعين الترك الخاص والمناسب لهذا القول

بدء هو متعلق بالكف وهذا لا يقتضي كونه بالاستلزام كما هو مدعى المستدل بل اما هو بالتضمن وهو على ما بيناه وكان هذا مراد القائل

ويكون معنى كلامه انه لا نزاع لشاة النهي عنه في الجملة وبذلك لا يتم ما ادعيت من الاستلزام او دعوة الدلالة اما هو بالتضمن كما زعم المصنف

فالنهي عن الضد اللازم له بهذا المعنى لا يخفى انه ان اراد ان النهي عن الضد بعين ترك المامور به اللازم له فهو صحيح لكن لا ينفع

في شيء من المطالب الفرعية كما عرفت مرارا وان اراد ان النهي عن الضد الخاص او العام بالمعنى الاخر اللازم له فهو

باطل كما عرفت فان فعد الضد الخاص لا يلزم ان يكون له تاثير في تلك المامور به بل قد يتفق انه فلا ينفع التوجيه

المذكور في شيء ولعل المصنف حمل كلامه على الضد بعين الترك كما هو زعمه وكذا الكشف رده بعدم انطباق بعض العبارات عليه

وجواز ان يعلم ما سبق آنفا فانه منع وجوب الايتم الواجب الا به مطلقا المتقدمة في الجواب مع كون ترك الضد الخاص

مقدمة وموقوفا عليه الواجب وانما يحصل معه في الوجود بدلا توقف في الظرفين والعجب توهم الكشف لكون فعد احد الاضداد

مقدمة لترك الضد الاخر على ان المذكور انما يجب من ذلك تسليم ما ذكره المحقق الخونساري وشارحه ما ذكره الموضحين من تباينهما وانما

اجابا في الموضحين بمنع كون مقدمة الواجب واجبا مطلقا ان الملزوم اذا كان علة للازم لم يبعد كون التحريم اللازم مقتضيا

لتحريم الملزوم هذا انما توجه اذا كان علة تامة للازم ومع ذلك فيه تامل ان اراد ترتب عقاب اخر على الملزوم غير عقاب

المترتب على اللازم فهو ولو الكشف كون الشيء حراما يترتب عقاب عليه ولو بالعرض والتعرض كان ما ذكر صحيحا فتامل فان انتفاء

التحريم في احد المعلولين لمستند عن انتفاء العلة اذ لا يجوز في غير المعلول ورخصته يجوز ان يقع علته اذ لا يمكن تعدية بدون تعليلها وفيه

نظر اذ عدم التحريم بعين الاباحة الاصلية في معلول انما يقتضي عدم تحريم علته من حيث انها علته وعدم تعلق النهي بها في هذه الحيثية

وهذا لا يقتضي عدم تحريمها مطلقا اذ ربما كان التحريم فيها لترتب المعلول الاخر عليها لاجل المعلول فتامل بالتحريم من حيث

علته وهو باطل زعم المقدم كما ذكر ان تضاد الاحكام او الاحكام الخمسة المشهورة وهي الوجوب والاباحة واخواتها

على ان ذلك لا اثر له ان اريد ان كون متعلق التلازم مانعا من اتصاف كل من المتلازمين بحكم من الاحكام الخمسة متضادا اما المتصف

به الاخر لو صح واثر لثبت في الكل عارضه القول بوجوب الدين الواجب الاداء مطلقا ان اريد ان حرمة غير السبب فلا يثبت وان ذلك

لا يقتضي الضيق ممن قال بهذا الاطلاق اذ المدعى سعة في ذلك اذ لا يقول بوجوب المقدمة في غير السبب فلا يلزم عليه

نقض السباع كما ذكره الكل مع ان له كشفا آخر في رد شبهة الكل كما ذكره حيث نقول بعدم بقاء الاكوان واحتياج البقاء

الى المؤثر غرضه انه لا يجتمع ترك احد الاضداد الا مؤثر في افعال احد اضداده ولا دخل لذلك في ذلك الترك وانما يقارن الترك

فعل ضروري احد اضداده من حيث انه من لوازم وجود المكلف وانه لا يكلف وهذا انما يتم التوهم وهذا انما يتم لو تقدير ان يقول

بعدم الاكوان او احتياج البقاء الى المؤثر اما لو قلنا ببقاء الاكوان والاستغناء عن المؤثر جاز خلو المكلف

عن كل فعل فلا يتم شيء من التوهم ايضا وتوضيح ذلك انه لو قلنا بعدم بقاء الاكوان فالمكلف فاعل في كل آن من الاكوان متجدد فلا يخلو

من فعل ولكنا لو قلنا ببقاء الاكوان لكن قلنا باحتياج البقاء الى المؤثر اذ المكلف حينئذ لا يخلو في كل آن من تاثير في بقاء

ذلك الكون واما لو لم يكن شيء من الامرين بل الكون باقيا بلا تاثير مجد ولكن خلو المكلف عن كل فعل وما قرر ظاهر ان المناسب

لفظة او بدل الواو في قوله واجتماع الباحة الخ المؤثر فتدبر ... ولا غبار فيه اذ لا يلزم من عدم المباح مطلقا ... وذلك متحقق في فعل
الاضداد فانه عرضان لا يتصور فعل ضد من الاضداد منفكا عما ذكرنا في العلة حتى يقال انه تارك لما ذكر في العلة واذا قيل
الترك صح معللا بالفعل الضد والحاصل انه لو تصور عدم الضد من انتفاء ما ذكر في العلة لثبت استناد ترك المأمور به الى فعل
الضد وبطل ما ذكرتم انتفى ذلك عن فعل الضد صح ما ذكرنا ولا يتم دعوى الخصم ... الدعامل الاجماع لعدم ارادة بانتفاء الصارف
الصارف عن فعل المأمور به من قبل المكلف فلا يتأتى فرضه وقوع الاجماع على فعل الضد من الغير ... نعم هو من ارادة الضد
من حيث ما يتوقف عليه الضد هذا تمام الصارف بل لا توقف لعدم الضد على الصارف اصلا وانما هو للمقارنة من الجانبين
كما عرفت مرارا ... واذ قد انتفى استناد عدم غير السبب من مقدمة الواجب فلا حكم فيها ... لعدم المراد بالسبب ليس علة التامة
اذ تسليم وجوبها يستلزم تسليم وجوب كل جزء من اجزائها اذ جزء الواجب واجب اتفاقا فلا يتصور بعد تسليم وجوب السبب بغير
العلة التامة هنا منع وجوب كل واحد مما ذكرانه من جملة ما يتوقف عليه فعل الواجب مع كونها جزئين للعلة التامة فعلى المراد
بالسبب انتفاء في بحث مقدمة الواجب مطلقا هو الجزء الاخير من العلة التامة الذي علة قريبة للفعل عرفا كالصعود على السلم لكون على
السطح مما تشاوبه وكحصيد المنجل ودقه على الجدار من قبيل المقدمات غير السبب ليس داخلة في السبب الفعلي فتأمل فانه من الاشتباه
ولم نجد في كلام القوم توضيح ذلك نعم يظهر من كلام الفاضل البيضاوي وغيره من المحققين ان المراد بالسبب العلة التامة وهو كما
صح فعلوان كان واجبا موسعا ... يلزم من التعميم مستدلا بلزوم ما ذكر من المحال فنسلم ان الامر بالشيء يقتضي عدم
الامر بضده ولا نسلم اقتضاءه النهي عن ضده لعدم لزوم المحال المذكورة فعل الضد المباح بالاباحة الاصلية او المكروه
الذي بدل على عدم جواز كون مقدمة المباح والمكروه ايضا جائزا بل لابد من جوازها فيلزم اجتماع الحرمة والجوازة
الصارف الذي هو المقدمة هنا والا لكفى ان تلك الامور ممنوعة عما اشرنا اليه سابقا وعلى المعلول اقتضاء حرمة
احد المعلولين بحرمة الاخر مع انه يكون حينئذ فرض الضد واجبا فتدبر ... لان فعل الضد يتوقف على وجود الصارف
وهذا مع ما عرفت مرارا وهو التحقيق في دفع الشبهة المذكورة فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في احد الضدين

كون المأمور به واجبا موسعا في ذلك الوقت انما يقتضي تحريم الصارف عن المأمور به من حيث هو فيه في ذلك الوقت اجتماع
الامر بالمقابلة في ذلك الوقت لا تحريم ماهيته وذاته من حيث هي ووجوب الضد موسعا انما يقتضي وجوب ماهية ذلك الجزء الصارف
الذي هو مقدمة ذلك الواجب الموسع على العالم للوجوبه في خصوص ذلك الوقت الذي توسع فيه فيتعلق الوجوب بماهية الصارف
من حيث هي لا ملاحظة خصوص الزمان مع ما يتعلق الحرمة بخصوصية المقابلة في الزمان المخصوص فلا يتوارد ان على موضوع واحد
والاختلاف فيه فان الاحكام الخمسة متضادة فكيف تجتمع كذلك الصلوة الظهر الواجبة وانها المندوبة فعلها في المسجد المكروه فعلها
في المسجد المكروه فعلها في الحمام المباح فعلها في البيت وامثال ذلك مما لا يخفى ... تمامية الوجه الاول
من الوجهين الاولين من الوجهين الذين ذكرناهما من جانب المعتصد وقد عرفت ما فيه مما هو التحقيق في هذا المقام فليكن شعر
بانه فقد بين الوجه الحق وان ما ذكر من الوجه الثاني لم يسلم طريق التنزل والمماشاة فتأمل ... ليس على حد غيره من الواجبات
الا من توقف براءة الذمة من سائر الواجبات على فعلها على وجه شرعي ومن كونها مطلوبة بذاتها للتوصل الى الغير كالمقدمة
وفيه تأمل ... لانتفاء غاية الوصول الى ذي المقدمة ... فنقول في تقرير شبهة المعتصد لكم قد عرفت هذا بيان وفي شغل الذمة
فيسقط ذلك الوجوب لفوات الغرض منه ... سقوط الوجوب حتى للنفل لدفع الشبهة اذ يلزم اجتماع الوجوب والحرمة فيما
فعل المقدمة وحين فعلها وان يسقط بعد فعلها فاذكره لا حاصل له والتحقيق انه لا توقف لفعل ضده على ترك اخر وكذا
ترك الصارف عنه واما ما ذكره في مثال الحج فالمقدمة فيه هو كل قطع المسافة فعلى تقدير وجوب المقدمة الوجوب لا يلزم
الا وجوب ذلك الكلي من حيث هو دون خصوصية الفرد المخصوص من القطع والحرم على فرض خصوصية الفرد الخ والاشتغال
بذلك كما عرفت يستوفي بما هو السرعة عدم وجوب العادة قطع الطريق اذ حصل الامتثال وان فعل محرما ايضا لما ذكره
من انتفاء التوصل حتى فتأمل ... ومن هنا يتجه ان يقال ما بالنا نقول ان وجوب المقدمة للتوصل وليس على حد سائر الواجبات
وان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب الا به لما استدل المعتصد في احتجاجه الاول فهذا ابتداء اجواب اخر لذلك الحجج
من وجود الصارف عن الفعل الواجب وعدم الدائر للممكن التوصل الخ ... ان اراد بوجود الصارف عن الفعل المأمور

وجوده من غير اختيار المكلف صح ما قال انه لا يمكن التوصل الى الكفر انه ح لكن لا يكون الكفر واجبا ما مورا به فيكون فيكون
خارجا عن محل النزاع وان اراد وجود الصارف باختياره وقدرته فهو لم يوجد الصارف لا يمكن التوصل حينئذ
بايجاده الصارف باختياره وقدرته لان الكلام الفعل عن كونه مقدورا حتى لا يمكن التوصل اليه وبقي انه لا معنى لوجوب المقدمة بعد
يجب عليه ترك الصارف لان الله وخذ المقدمة وفعل الواجب اذ الكلام في الواجب المطلق فتامل في حال كون المكلف بذكر
الفعل المتوقف عليها لا يخفى فساده بعد ما فرضنا في بعض البلاد عدم الوجوب في حال الامكان لارادة المكلف والامكان حاصل والفعل غير
والشرط فاعلية الارادة فوجوبها بمقتضى الدليل يعني انه لا يجب الجمع ولا يجوز الاخلال بالجميع لعدم هذا التفصيل لزم التكليف
المراد ما نقل في بعض العترة ان الواجب هو الجميع او السقط بفعل واحد كان واجبا بالاصالة الرئيس بعضها به لا عن التوجيه
المعين كما زعم البعض ان الواجب معين عند الله لا يختلف لكنه يسقط به وبالآخر في هذا المذهب يكون الواجب بالاصالة
ذلك المعين وغيره لا يكون واجبا حقيقة واصالة وانما يطلق عليه الواجب لكونه مسقطا للواجب ان ما يختاره المكلف هو
ذلك المعين عنده تعالى المراد ان الواجب معين عنده تعالى وهو فعل المكلف ام لا لكن اختيار المكلف فعله على تقدير
الاستقلال يكون موافقا لما اوجبه الله تعالى عليه فيتخلف الواجب بالنسبة الى المكلفين ولو لم يفعل المكلف لم يتحقق تعين ذلك المعين
في نفسه وقد يوهم بعض عبارات القوم ان الواجب معين عند الله تعالى وهو ما يفعله المكلف لعدم ان تعيينه عنده تعالى كونه ما يفعله
المكلف ويرد عليه انه لو لم يفعل المكلف شيئا منها يلزم ان لا يكون شيء واجبا معينا عنده تعالى والبعض مذهب اخر وهو ان
الواجب معين عند الله تعالى لا يختلف لكنه يسقط به وبالآخر ولم يتعلق المطلب بشيء فيه مختص بأول الوقت لا يخفى ان هذا
لا ينافي الاجماع على عدم العقاب لو فعل بعد اول الوقت الى آخر الوقت اذ يمكن ان ذلك ما عفو كما نقل ان اول
الوقت رضوان الله وآخره غفران الله وبهذا امتاز الواجب الموسع عن المضيق بالنسبة الى ما بعد وقته على هذا المذهب
اذ لا عفو حتما في الواجب المضيق لو فعل بعد وقته المقدر بخلاف الموسع لو اخر عن اول الوقت الذي هو وقته على هذا المذهب الى آخر
وقته الذي مقدر للمعفو لو فعل فيه فان العفو حتمي فيه على هذا القول بالتوسعة باعتبار حصول العفو الى وقت مقدر يسقط

به الفرض فالتوسعة على هذا المذهب في هو نفس بعض الحقيقة باعتبار جواز فعل مسقط للواجب في زمان مقدر يتبين ان ما اتى به كان
واجبا لا يخفى انه ح لا يتخلص الواجب باخر الوقت اذ تبين انه كان واجبا في اول الوقت فلا يستقيم ما نقل ان ثمرة هذا المذهب هي
الوجوب مختص باخر الوقت وقتا للوجوب الا ان اخر المكلف الا الى اخر الوقت وفعل فيه ويمكن توجيهه بان المراد يكون الجزء الاخير وقتا
للوجوب على ذلك التقدير ان البقاء في الجزء الاخير كاشف عن الوجوب لسبب وان كان الوجوب في الجزء الاول لو فعل في الجزء
الاول فالجزء الاخير ظرف للوجوب لو فعل في الاخير وكاشف عن الوجوب في الجزء الاول لو فعل في جزء الاول بقي الجزء الاخير
على صفة التكليف والوجوب لصلوة لم يتبين الى الجزء الاخير او نقول ان صاحب هذا المذهب لا يقول بكون اخر الوقت وقتا في تلك
الصورة بل على تقدير بقائه الى اخر الوقت وفعله فيه فيما هذا يختلف اوقات الوجوب بالنسبة الى الفاعلين على تقدير البقاء
الى اخر الوقت باعتبار فعله في اول الوقت او اخره والا فعلى وجوب الصلوة والعلم ان هذا المذهب منسوب الى الكرخي وليس صحيح
في نقله ما نقل عنه بان الوجوب مختص باخر الوقت كما نقل الله وقد ذكر العلامة ره في نقل مذهبه وجوها والفائدة
كثيرة في نقلها فعلى هذا لو صلى قبل الزوال بزمان يسير ح اذ ربما كان نفلا في ذلك الوقت يسقط به الفرض بخلاف
قبل الزوال فيكون بتاخيره له عن وقته عاصيا بل الاثم والاولى وفيه اذ ربما كان معفوا وبقاء العصيان
خلاف الاجماع لعدم حصوله لعدم انفكاك المكلف عن نوعي التوبين حيث لا يكون غافلا هذا ح بل ربما كان الشروع الاتفاقي
بالفعل لم يكن عازما على ترك بعد الى ان يدخل زمان الاداء وكان قوله وهو كما ترى اشارة الى هذا ما فرض العهد
يكون سنة سنة ابا ما ذهب اليه البعض من انه فعل يسقط به الفرض قوله واما ان تخصيص الوجوب بهذا جواب عما رفعه
الحق ان تعليق الامر بالاتى الا الاتى ومنهم الفضلاء الى العلامة وابنه انتفاء الامر عند انتفاء الشرط وجوب
الامر وقد يشير بعض العبارات على ان المذكور عدم جواز الامر وللتثبيت بهذا الدليل ولا يخفى بعد ذلك فتامل
الاول الى القائلين الامر زيد او درهما واحتجوا على ما نقوله من ذلك الى اخر احتمال السيد بل هو عام مطلق اريد به ارادة
النحتم ام لا للدليل الذي ذكرنا لا هو قوله لنا قول القائل والموضوع بنا فتف نقول مثله الاكراه ليس كذلك

فيمن يرد التخصيص بالعقل لا يخفى ان هذا الاحتمال قائم في اكثر الشروط للملازمة في الذهن ولان العرف لما كانه اعم الملازمة عرفا في الشرط من حيث التبادر والا فهذا الكلام جارٍ في الشرط ايضا فان الفائدة غير منحصرة فيما ذكروه الا ترى ان صدق

الفوائد

الفائدة المحققة للتوصيف والتقييد كثيرا من جملتها التخصيص والترجيح لبعضها على بعض في الظهور فلا يدل التقييد الذي وقع احد الفوائد لاجل التخصيص بخصوصه الا ان يدعى ظهور هذه الفائدة بالنسبة الى سائر الفوائد كما ادعى في الشرط وهذا هو الذي يصح مناط الخلاف ويتجه القائل فيه وجوابه ان الدعوى عدم وجدان لا يخفى ان المعترض ادعى اقتضاء التخصيص في صورة عدم ظهور فائدة اخرى وان احتملت فلا نظر الى عدم وجدان صورة لا يحتمل فوائد اخر وانما يضر عدم وجدان صورة لم يظهر فيها فائدة اخر فلا نسلم ان اثارة الجواب الى ان عدم الظهور لا يكفي في اقتضاء التخصيص بل لا بد من عدم احتمال فائدة اخرى ولا نوجد صورة لا يحتمل ذلك ثم لا يخفى ان هذا الكلام يجري في الشرط ايضا والفرق متكلف فتامل

المقدور فانه تكليف للشرط والمشروط معا وايضا في تخصيص المسئول بصورة العلم الاتفاقي بالشرط مع

لا يتم الترجمة عن البحث بما ترى من تعميم الشرط بالنسبة الى المقدور وغير المقدور بل لا بد من تخصيص الشرط بما لا يكون مقدورا للمكلف فانه لا خلاف فانه يصح التكليف مع انتفاء الشرط بل يتعين ان يصدر المسئلة بان الامر اذا كان عاما مما يصح منه الاشتراط ام لا كما قاله السيد فانه لا يصح الاشتراط في العلم حتى في العالم بوقوع الشرط فتامل مع المنع الا ترى انه قد شرط فيكون مامورا مع انتفاء الشرط نحو حسن الفعل مثال لما يصح فيه العلم وان اليه طريق اذا علمنا الله حال المامور كان حاله كحال الرسول صلى الله عليه وآله فنا فرق بلا شرط لها وهو بلا شرط لا غرو الا لا يجب الا دراج وهو جمع الودج وهو عرق العنق وتناول المدية الا ترى الى الكتين فلا شقاقة الا خوفه واما ما ذكر من المثال فانما يحسن لا يخفى انه ربما يحسن مع العلم بحال العبد الكفاءة اذا كان الوفق اظهار حاله على الغير وهذا ممكن في حق الله تعالى الا ترى عند الاقارب هو الاقرب لكن رجح الحكم السابق الرفق بالامر لا دليل عليه فالحق انه يصير فيه قيد ما لا حكم فيه فتامل والجواب المنع لانا نسلم هذا المنع لو كان مراد المستدل وجود المقتضي بعد النسخ اما اذا كان مراده وجود المقتضي للجواز حال بقاء الوجوب كما هو الظاهر من دليله واثبت الجواز بعد النسخ بالاستصحاب وعدم ظهور ما يرفعه فهذا المنع غير موجه لان وجود المقتضي للجواز قبل النسخ مما لا يقبل المنع مع انه قد اثبته بالدليل فالجواب

في الجواب التعرض لكن صاحبه بان حق الجنس لا يتحقق الا بتحقق الفصد فاذا انتفى الفصد المعلوم تحقق الجنس في ضمنه رفع ذلك المتحقق المعلوم فقط ولم يتحقق وجود فصد اخر لم يحصل العلم بوجود الجنس وبوجوده فصد اخر لم يكن هذا استصحابا لذلك الوجود بل كان على حدة ابدا بوجود اللاحق وهو نحو ما نحن فيه اذا رفع بالنسخ المنع من الترك الذي هو بمنزلة الفصد فيما نحن فيه رفع تحقق الجواز المعلوم تحققه في ضمنه فيطلب استصحابه فتامل فانا لم نعلم تحقق الجواز والا لعلم عدم تحقق فصد اخر والفرض عدم دليل يدل على النسخ فلا يتحقق العلم السابق بالجواز ولا يحصل ايضا وانما يحصل استصحاب عدم المستلزم لوجودين لا يرتبط وجود احدهما بالاخر فلا يتوقف عليه فانه اذا رفع وجود احدهما فالاصل بقاء الاخر حتى يعلم رفعه واما اذا ارتبط وجود احدهما بالاخر وتوقف عليه بان كان وجودهما واحدا الحاصل التحقيق فانه اذا رفع احدهما فالاصل عدم تحقق الاخر فيفعل فعله فانظر عدم الاخر حتى يعلم انبت على ذلك وكان الاشتباه نشأ من ذلك وكان هذا الوجه والذي قبله وان كانا عبارة قاصرة عنه فتامل وما يجب الانتهاء عنه حرم فعله بالمقابلة فيه بان ما يجب الانتهاء عنه يشمل المكروه ايضا اذ الانتهاء معناه العدم بقتضي النهي وهو اعم من الانتهاء بالطريق الحرمة والطريق الكراهة والانتهاء عن المكروه الا عدم بقتضي كراهته واعتقاد انه مكروه واجب فلا يتم الاستدلال الا بان يثبت ان النهي المأخوذة مادة انتهوا هو النهي التحريمي وهو غير مسلم فتامل فيه والعدم سابق مستمر ليس بينه وبين ما ذكر في الاحتجاج فرق والفرق ان المناط في الاحتجاج لزوم تحصيل الحاصل وهو هنا غير ملحوظ وربما منعه مانع ارفع العشرة وتعدد الجهة غير مجد هنا لاستقيم اذا كانت الجهتان تعليليتين اذ يلزم اجتماع المتنافيين في موضوع واحد واختلاف العلة غير نافع واما اذا كانت الجهتان تقييديتين فلا يلزم اجتماع المتنافيين في موضوع واحد فلا بد من تتبع محل النزاع ثم لا يخفى ان دعوى ان الصلوة في الدار المغصوبة مع قيد اختلاف الجهة التعليلية محل نظر بل الظاهر انها مع قيد الثانية فان متعلق الوجوب فيها هو طبيعة الكون من حيث هو كون مطلق ومتعلق الحرمة وموضوعها خصوصية الكون وتشخصه ويمكن انفكاك احدهما عن الاخر وقد وجدها المكلف باختياره فالموضوعان مختلفان وان عرض احدهما للاخر ولا ضير فيه كالنوافل المستحبة مع الصلوة الواجبة كالصلوة في المسجد مثلا او المكروهة كالصلوة في الحمام فان الاحكام الخمسة كلها متضادة مع انه لا نزاع في امكان ذلك نعم لو امتنع انفكاك الجهة

الموقفة للوجوب عن الحرمة الموقفة للحرمة امتنع التكليف به للانه يلزم اجتماع النقيضين المحال بعد عدم تمكن المكلف
الامتثال بهذا بعد تقدير تسليم حرمة الكون المطلق الصلوة ويمكن المناقشة فيها فتامل بان وجه الفرق لايخفى انه يجوز تعلق ذات
الصلوة ايضا فتامل فان الكون ليس جزء من مفهوم الخياطة بل بين المناقشة بان ربط الكون بالصلوة ليس ازيد من ربطه
بالخياطة بل كلاهما من لوازم الجسم ورجايفة الظاهرية بعدم الحركة فتامل انما هو المفرد الذي يوجد منه بعد تسليم ان للكلي ليس وجود
الكلي الا بشرط شئ بل وجود الفرد نقول ارادة وجود خصوص الفرد فهم والسند فقط وان ارادة وجود فرد ما فيختلف الموضع لبقاء
ازموضوع الوجوب المعنية المعروضة لتشخص او موضوع الحرمة خصوصية التشخص مع ان الثمرة هو الكلي الباشرط شئ ان النهي
يقتضي كون ما تعلق به هذا انما يستقيم ذا النهي عنه بعينه اذ لا يعقل فيه الجهتان فلا توجه الا يقال ان للصلوة ربما تكون متربتة
على نفس الكلي والمفسدة على الخصوصية فيجوز ان يكون الاتيان بالكلي المامور به من حيث هو كما ذكرنا
في الصلوة في الدار المغصوبة وذلك لان متعلق هذا ليس منهيا عنه بعينه واما المنهي عنه بوصفه فان كان وصفا مفارقا كالغصب
بالنسبة الى الصلوة المذكورة فلا يستقيم مطلقا ازيتوجه عليه ما ذكرناه نعم ربما يرد في اشتراط الحكم بالفساد في بعض الموارد الاجماع
كالصلوة المذكورة وبهذا الاعتبار قاعدة ما هو مشهور الاصوليين وان كان الوصف لازما كذلك لعدم الامر لعدم الامر لا يتم
فيه ايضا اذ ترتب المفسدة على اللازم من حيث خصوصية لا يقتضي عدم ترتب المصلحة على الملزوم من حيث هو نعم لا يجوز تعلق
هذا التكليف عن الشارع اذ لا يمكن الامتثال بكلا التكليفين معا وهما ذكرنا يظهر ان كلام المصنف في الحاشية غير
مستقيم والحق التفصيل ان يصرح النهي عنها لا يبقى جواز التصريح بالتحريم وعدم الفساد لانتفاء ظهور التحريم في الفساد
اذ يجوز التصريح بما هو خلاف الظاهر ونحن لا نذكر الا الظهور ما سيأتي من انه لو كان لك لكان التصريح بالنقيض ينافي
ذلك الظاهر فتدبر ويكشف لك ما نبهنا به ذلك الذوق السليم بطلان تقرير بان تقرير القضية عن موافقة الامر يسقط
القضاء موكد للاشتباه ان ارادة الموجب لزيادة الاشتباه فيطلب ازتاكيد المشتبه يوكد الموصوف بالاشتباه
لاصفة الاشتباه فضلا عن زيادتها ازتاكيد صفة الاشتباه وتقوية في الذهن غير زيادتها وان ارادة الموجب لبقائه

العموم لم يتعلق بكونه موضوعا للخصوص حتى يخرج استعمال العموم كان مجازا بل قال انه موضوع لتعريف الماهية فمن حيث هي قابلة للعموم والخصوص فيفهم كلا منهما فخارج لان الدال على ذلك هو لفظ الجمع في المثال المذكور لا يقتضي كون اللام مستعملة في العموم والكلام عليه جواز كون استعمال اللام في معناه المطلق وفهم العموم من التوصيف فلا يلزم كون اللام حقيقة في العموم ولا المجاز وكذا الكلام في الدليل الثاني في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وعلى الثاني بانه مجاز قد عرفت ما يقتضي الجواب فارجع اليه لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف باللام من حيث افادة اللام بل من حيث هي خارج كيف ودلالة اداة التعريف على الظاهر من كتب الاصول انكار ذلك مطلقا في جميع المفردات وكذا يظهر من كتب الاحكام انكار قوم كون اللام حقيقة للاستغراق في جميع الموارد حتى الجمع ايضا وقد عرفت ما فيه ايضا بوقوع الخلاف في شذوذ الجمع المعرف باللام في صدر المسئلة فقوله فالظاهر فيه خلاف ما نظر وعلى تقدير عدم الاعتداد بالخلاف المذكور في الجمع نسلم ان اللام للاستغراق في بعض الموارد فيمكن ان يكون ذلك في الجمع فلا يقتضي عدم مجيء ذلك في كل المفردات فتأمل فالكلام حينئذ فيه اشارة الى الجواب عن الخيالين بعد رد السؤالين المذكورين وبيانه انه بعد تسليم كونه حقيقة في بعض الموارد يتم انه لو استعمل في غيره لكان مجازا لان المجاز اولى من الاشتراك كما في قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا وقوله عليه السلام اذا كان الماء قلتين لم ينجسه شيء فانه يمكن ان يقال ان العموم في امثالها يفهم من تعليق الحكم على الماهية من حيث هي فحيث توجد توجد الحكم لان وضع اللام لتعريف الماهية من حيث هي وبهذا يظهر الفرق بينه وبين المفرد المنكر المنون فتأمل فعلى هذا فلا ارادة الجميع لا يخرج ان هذا الدليل على استعمال اللام في العموم وكونه حقيقة فيه بل انما يدل على ارادة العموم من مضاف الى المعرف فيجوز كون اللام مستعملة في معناه المطلق ويفهم تحقق هذا المطلق في ضمن العموم من القرينة المذكورة فلا يلزم كونه حقيقة فيه ولا المجاز بل يجري هذا الكلام في المفرد المنكر المضاف بالنظر الى الحكم بارادة العموم لكن لا بالوضع لقيد بل بالنظر الى حكمة الحكيم كما سيجيء في دليله ولو اراد القائل بهذا قريب مما نقل عن المحقق في المعرف باللام واختاره ثم بين انه رده هنا فعليه بيان الفرق بانه لو اراد الكل لم يخرج ان يقال ان بقي وجه الشيخ ان عدم البيان بيان للارادة الكل فيه نظر وجه النظر

ان كون اقرب المراتب مرادا قطعا لا يصير دليلا على استعمال اللفظ فيه وكونه موضوعا له وهو ظ الا ان يدل دليل على ارادته لا يخفى جريان هذا الكلام في المفرد المعرف باللام برمته ويهدم ما اختاره فيه من عمومه شرعا وما نقل عن المحقق والفرق مشكل بناء على ان الدليل الذي ذكره سابقا في عموم المفرد شرعا مع لا بعد ان يفرق بناء على ما ذكر بينهما من امكان استفادة العموم شرعا من التعليق بالماهية من حيث هي فان هذا الكلام لا يجري في الجمع المنكر فانه ليس ظاهرا في الماهية من حيث هي فانا نمنع لك هذا المنع لان المستدل اذا كفيه كون هذه المراتب من افراد الحقيقة وكون هذا المفرد مشتملا على جميع الافراد فالموجب منع كون هذا موجبا للاولوية لكن الواجب حينئذ التوقف لا يخرج انه ذكر مرجحا لحمله على الجميع حيث قال فاذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقيقته فكان اولى فالاولوية في الجواب منع كون ذلك مرجحا وجها فالتفصيل في حواشينا على شرح المختصر وان استعماله في جميعها كما هذه العبارة مشعرة بانه احد قولي المستدل فقد حملناه على جميع حقيقته على استعمال المشترك في جميع معانيه والذلك قال في الجواب انه مجاز لكن الظاهر ان يكون مراد المستدل انه حملناه على معنى الحقيقة بتمامه على جميع حقيقته وعلى هذا لا حاجة في الجواب بقوله وان استعماله في جميعها لا يكون الا مجازا فتأمل فانه لا يبقى للعدول حينئذ الى قوله قال المحقق الشيرازي يجب ان يكون ما وضع بحذاء المفهوم شاملا للعدد وبين الوجوب والتغليب على ما تحققه الزمخشري في استعمال المشترك في معانيه لكنهما ليست اجزاء له وقت له لا ريب ان كل واحد من الافراد العام بعض منه لا يخرج عن الناظرة في كتب الاصول ان موضع النزاع في هذه المسئلة الشمول العام بمعنيه الغير المستوفى وشمل العشرة بالنسبة الى اجزائها واذا اشتملوا بالعشرة واشتمالها والجواب المذكور لا تعرض فيه لهذا الثاني فتأمل والاولى ان يقال ان البعض مخالف لكلا هذا انما يتم لو كان اللفظ مستعملا في الباقي اما اذا كان مستعملا في العموم كما كان وارادة الباقي كما هو مفروض المسئلة طرأ في بعد التخصيص بمعنى ان استعمال الاسناد وارادة الباقي بعد اخراج البعض من العام فلا يلزم الاشتراك ولا المجاز فلا يتم دليله المخصص الغير المستقل التفصيل ذكر الطيبي في حواشيه على المختصر الاشتباه العارض بالمعروف في الرأي بما صدق عليه الاشتباه كون النزاع في لفظ العام لا يخرج انه لو كان

المراد من لفظ العام ايضا ما هو مصطلح الاصوليين لا يصح كونه منه، للاشتباه ثم لو كان المراد العام المنطقي كان له وجه ظاهر
الاشتباه العارض بالموضوع له الكلي بما صدق عليه لفظ واحد لا يخفى انه لا مدخل في ذلك لكونه للافراد احدا او متعددا ولان المفروض
فيه نظرا لى المفروض ارادة الماهية من اللام لا من لفظ العام ولو خص المصنف كلامه بما لا يقبل التخصيص من لفظ العام تأمل ان لم يكن المخصص مجملا
مطلقا ظاهره انه قيد لاصل المسئلة اي لا يخرج عن الحجية في غير قبل التخصيص مطلقا ويحتمل ان يكون قيدا للمنفي بعد سواء كان المخصص
المجمل مستقلا او لا ولو كان عقليا او لا وانه لم يبق حجة لا قطعا ولا ظنا والحاصل انه بعد الاتفاق على انحصار المنقول في المخصص
المجمل في الخاصات النادرة وسائر ما ذكر في المراتب في جواز اتباعه هذا لا ينتهض على من قال انه حقيقة في الباقي ولكن توجيهه
بانه ليس مراد من قال انه حقيقة في الباقي انه حقيقة في تمام الباقي من حيث انه تمام بل من حيث انه احد افراد العام في ضمن
في الاستدلال انه احد افراد الحقيقة فلا يجدي عليه خصوصه فتدبر والتفصيل في محله خوفا من الاختصار بيانه ان كان المسئلة هاهنا كثيرة فيجب
لا يخفى ان هذا الدليل على اشتراط القطع بل لو تم انما يدل على امكان حصول القطع او حصوله وابن هذا من ذلك وكان هذا الكلام
من المتهم في رد ما قيد انه لا يمكن القطع لنا في مقام الاحتجاج على اشتراط القطع اللهم الا ان يقال ان هذا الكلام مبني على انه اذا امكن
القطع لا يجوز العمل بالظن واغمض العين بالظن فيما لا يمكن تحصيل القطع فاذا ثبت امكان القطع ثبت اشتراطه والا لم يخف
انه محل نظر لا سيما في الفرعيات وبهذا ان القولان موافقان لكن هذا احد الاقوال الثاني يحكم بمقتضى العموم في غير
الاخيرة التي بمقتضى ظاهر اللفظ السالم مما يوجب الشك فيه واما على هذين القولين فالحكم بمقتضى العموم في غيره يشكل اذ بعد ملاحظة
الاستثناء يصير العموم والخصوص فيهما على التوقف على مذهب ومعنى لفظ المشترك على قرينة على مذهب آخر فلا يرجح العموم على الخصوص
الا ان يقال ان التوقف والحكم بالاشتراك بالنظر الى نفس المخصص ومن حيث تعلقه بما شرع واما بملاحظة ظاهر اللفظ
المعلومات السابقة او بملاحظة ان الاصل عدم التخصيص يرجح العموم ولا يخفى ما فيه سيما فيما اذا كان ابقاء العموم مخالفا للاصل
ولكونه مشتركا بينهما فظاهر الفقرة انه قيد للمنفي ايس ذلك في جميع الموارد لكونه مشتركا كما تقوله المرتضى وان كان في بعض الموارد غالبا كما سيبين وسيوضح تحقيقه فانه قال في هذا ابيان للكلام الذي يأتي على ما اخترنا فمن القسم الاول هو ورد في العام

وهو ورد في لفظ فان الحدث لا يقبل بمثله هو معنى كلي يندرج تحته جزئيات فالموضع والموضوع له فيه عامان
موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الافراد للحاجة فيما اختاره الا ان التحقيق بل لو كان الموضوع له عاما ايضا لكن مجازا له
فان مناط تحقيقة عموم الوضع وهو مما لا خلاف فيه في ادوات الاستثناء، اذ لا شك انها ليست موضوعة لافراد شئ خاص بخصوصه
عن اشباه، خاصة بخصوصها بل لوحظ في حال الوضع هذا المعنى الكلي ووضعت اما لافراده اولا وبما ذكرنا يظهر انه لا حاجة في تحقيقه
الا التمهيد الذي مهده الا بيان الواقع ولا فائدة في هذا التطويل مع انه ستعرف حال تحقيقه وان العموم الذي ادعاه لا ينفع شيئا
من قيد المشتق والوضع فيه عام ولا يخفى انه لا حاجة في بيان عموم وضع الاستثناء شئ غير ولو سلم ادعاء انها من المشتقات
اذ لا خلاف في انها ليست موضوعة لافراج شئ خاص بخصوصها عن اشباه بخصوصها ولو كانت مشتقة او جامدة فان عموم الوضع لا
يختص بالمشتقات الا ان يقال ان هذا بيان الواقع بزعمه ثم لا يخفى ان العموم الذي مقتضى عموم الوضع سواء كان في الاستثناء
المشتقة او الجامدة او الحروف والافعال هو عدم الاختصاص بمادة دون مادة من افراد كل لوحظ في حال الوضع لا
الكل شئ وكل حال وهو ظاهر وهذا لا ينفع فيما نحن فيه اذ لو قيد ان الاستثناء حقيقة ظاهرة في تعلقه بالجملة الاخيرة كما هو مذهب
او حقيقة لا يكون عموم وضع ادوات الاستثناء الا بالنسبة الى افراد هذا المعنى ولو قلنا بوضعها لنفس هذا الكلي ولا فراده
وهذا لا ينفع في عمومها بالنسبة الا تعلقه بالجزء الباقي ولا هو يقتضي كونها حقيقة فيه وكذا الكلام على مذهب الشافعي واما على مذهب
الاشتراك او الوقف كما هو ذاك العموم وهذا العموم على سبيل البدل ودعوى انا نعلم ان عموم وضعه باعتبار ملاحظة
معنى الاعم من المعنيين فيكون في كليهما حقيقة عين الممتنع فيه ولو قيد ان مراده انه كما هو ذاك في ادعى خصوص
احدهما والاشتراك فعلية البيان قلنا هذا قول بالوقف مع توسيع دائرة الاحتمال نعم يمكن ان يقال ان استعمال اللفظ
في معنيين وهم بدليل على كونه حقيقة في احدهما خاصة فلا كونه حقيقة في الاعم منهما بناء على كون المجاز والاشتراك
على خلاف الاصل فلا يتم مدعاه بكون الوضع عاما والموضوع له خاصا او كلاهما عاما وغير ذلك مما ذكره فظهر ان الاشتراك
التحقيقي والتمهيد الذي ذكره لا ينفع شيئا فتامل فان الامر ان الراجع الى الجميع واما الاخيرة فقط بطلان القول

مطلق الكلام انه قيد لمدخول البطلان لا البطلان فيكون رفعا للايجاب الكلي الظاهر من قوله فاعتبار التعليل لا سببا لعليه الا بدليل
غير الكلام ظاهر الحال في العموم ان مد للاحتمالين بغير دليل فاتفق الحكام باحد الاحتمالين غير ذلك من الاسباب فيجوز جميع ذلك
لكن تعليله لمخالفة الحكم الاول فاسد لانا لا نجوز انه بعد تسليم صحة مقدمة المستدل لا يضره في هذا التعليل بعد تمام دليله فالجواب
الذكور بالحس مادة الشبهة لا يصلح جوابا وارد الدليله وانما هو ابراد على بعض اقوال المستدل فالصواب بحاله الشق ان بقي
انه يرجح الدليل الثالث ويجيب عنه فان الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز لا يكون ان بقي رفع المحذور المذكور
احد القرائن التي توجب المصير الى المجاز ليقتضي فرض عدم اصالة الحقيقة فذكره المستدل لبيان قيام القرينة فلا اعتراض عليه لكونه مقطوعا
به لا بيان وجهه كسبه ان التخصيص في النطق عرفا يكون ان بقي ان وهنا ما فعن قوله يستقيم ولكونه قرينة وهو الانفصال
فلا بينا في كونه قرينة على فرض من الاصل فيما ليس بنفيه هذا المانع على ان للتكلم ما دام متشاغلا لا هذا لا بينا في كون ذلك خلاف القيد
فلا يصار اليه الا لدليل يرد ووجه رده هذا لهم فانه يكفي لدفع المنافاة العدول عن الحقيقة الى المجاز وان حمل اولا
على الحقيقة فلا يوجب الرد غاية ما يدل عليه الايجاز انه لو تمت مقدمات المستدل لدلت على ظهور عدم تخصيص غير الاخيره
لا مجرد ما قال المجيب فالاولى منع الظهور وكان هذا مراد المجيب لكنه مع ذلك محتمل لكنه باحتمال مرجوح بناء على
ادعاء المستدل من ظهور اللفظ في العموم واستصحابه وعدم دليل على العدول عنه لا يجاز ان احتمال المرجوح لا يضره المستدل
لان دعواه الظهور لا القطع فالاولى في الجواب منع الظهور ترجيحا من تعقب الاستثناء له ان امكن المنع والا
فلا والثالث هو الاظهر اذ يلزم تاثير عاملين في ضمير واحد ويمكن ان يقال الجملة الواحدة المعطوف المثال المذكور بمنزلة
الجملة الواحدة فهي عامل واحد لا عاملين قام زيد وذهب عمرو الظرفان واحتمال ان الظرفين بمنزلة تكرار الفعل
فالعمل متعدد كما لعامل بعيد اذ تكرار التثنية والجمع انما هو بحسب المعنى ومناط اتحاد العمل والعامل هو اللفظ
فالتعارض انما هو بين التخصيص والمجاز لا يجاز التجوز في الضمير منا انما هو بتخصيص النوع اخر من المجاز فالتعارض وقع بين التخصيص
لا بين التخصيص والمجاز فلا ترجيح على ان القول بان

قوله

فاس بنا فتقبلوا كتخصيص بعض ما ظاهر مفهوم قولهم اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبث بل التحقيق ان الاقلب صور المفهوم له
الاظهر التقييد المراتب الظن الحاصل بالمفهوم باعتبار المواد والصيغ والهيئات الباعث على التقييد سور المفهوم فيخصص العام
بمفهوم اقوى منه دلالة او سندا بخلاف ما هو اضعف منه وما يتراءى من عدم دليل على ترجيح كل ظن اقوى على اعتبار بعض
المفهوم ما اعتبره الشيخ رحمه الله فيكون وفقه بانه لا خلاف في اعتبار الظنون وفوتها الى صلوح من دلالة الالفاظ وظواهر العبارة انما
الاشكال في غيره لا لقصور في القوة لا فان قلت عدم القصور في القوة لا يكفي في كونه مخصصا بل لا بد من كونه اقوى
ولذا ذكر المستدل بان الخاص انما يقدم على العام لكونه اقوى دلالة فيكفيه في عدم صلاحية كون المفهوم مخصصا
للعام عدم كون المفهوم اقوى مما ادعاه ولا حاجة له في ذلك على كون دلالة العام اقوى مما ادعاه آخر قوله فان
المنطوق اقوى دلالة من المفهوم فلا ثبات العام بالخصوص كما هو مذهبه اذ بين ويبما وتعارضهما يسقط الدليلان
بالعام الدال كونه اقوى ليس بذاك الامر لنفع كونه مخصصا فنعم لا ينفع للمجيب لكنه اشار الى ان المساواة كاف
في التخصيص وبناء ذلك على الجمع بين الدليلين وعدم القاء احدهما كما قال في دليله على مختاره وعدم جواز التخصيص
انما يكون لو كان دلالة العام اقوى فيكفيه منعه وذا الكفر بمنعه فتامل ووجه ظاهر ايضا ان كان عدم الخلاف
ظاهرا كما في المسئلة اذ بقية لا خلاف ولا ريب في ظهور كون مفهوم الموافقة مخصصا للعام ووجه هوت ان الخبر المتواتر
كتاب من حيث قطعية الطرق وظنية دلالة اللفظ مع جهان النقل الحاصل بالخبر الخاص لكونه خاصا فلا يكون
طرح احدهما بالكلية سيما من كونه ارجح في الدلالة فيخصص الكتاب العام بالخبر المتواتر الخاص جمعا بين الدليلين
مع كون المخصوص ارجح في القوة والاقرب جوازه مطلقا لا يجاز انه قد وردت اخبار دلالة على ان الخبر لو خالف
القرآن فاضربوه في الجدار وهذا بينا في مختاره الاكثر الاخبار على صورة عدم امكان الجمع بوجه لكنه بناء
على منع كون خبر الواحد لا يخصص هذا بينا في نقض الحكم بعموم القرآن وعدم التوقف في عدم كون الخبر الواحد مخصصا
فلا يستقيم بناء التوقف عليه الا ان لقي هذا المنع منه ايضا بطريق التردد والتوقف لا الجزم فلكون مراده بقوله فيسقط

وجوب العمل بمقتضى الحكم بوجوب العمل وان كان محتملا وح يستقيم كونه خبر الوقف فتامل وبتقرير اخر اذا كان هذا
تقريرا اخر للاول جوابا اخر اذ للايتم التقرير الاول الا بعد عموم واو الظن الحاصل بالخبر لذلك الظن المتروك او ارجحيته
او لو كان اضعف للايصح تخصيصا وذلك لك واو للايتم الا على التقرير الثاني فتامل ثم ان التخصيص اجون
ان سلم ان النسخ نوع من التخصيص في الزمان كما ادعى المستدل فكونه اهون منه مشكل الان بقي انه اهون انواعه ويضعف
احتمال ذلك للمانع ويحتمل ان يكون الامر بالمراجعة لكلام الائمة اشارة اليه فتامل في بناء العام على الخاص الظاهر ان المراد
بالخاص والعام هنا الخاص والعام المطلقين لا فرد ما ظهر من ادلة الطرفين ولم يتعرض الاكثر لكم تعارض العام الخاص
من وجه ولا يخفى ان الادلة المذكورة لا تجري فيها فالظاهر تعارضهما اعتبار المرجحات الخارجية من الخصوص والعموم فتختلف
باعتبار الموارد والموارد فتامل بناء العام على الخاص قد وردت روايات معتبرة تدل على انه اذا ورد البيان او ورد
منافقة فاعملوا بما يخالف مذهب العامة وهذا يقتضي ان الخاص لو كان موافقا لمذهب العامة يقدم العام عليه الان
يحتمل التخالف في الروايات المذكورة على ما لا يمكن الجمع بينها بوجه ويكيفطرح احدهما فيطرح ما هو موافق للعامة ويبقى ما
فيه يمكن الجمع بحمل العام على الخاص فتامل بلا خلاف في الاجمال لكن ذلك محل تامل اذ ربما يمكن ارتكاب مجاز
في الخاص اظهر من مجاز التخصيص في العام وتسمع كلاما مفصلا في ذلك فتامل كان نسخه لا تخصيصا للعام والا لزم
تاخير بيان العام المذكور عن وقت الحاجة اليه اذ الفرض بعد حضور وقت العمل به وهو غير جائز ولا يخفى انه يشكل
كون الخاص ناسخا ان كان من كلام الائمة عليهم السلام لجواز كون كلامهم عليهم السلام او من كلام الرسول صلى الله عليه وآله اذ
لا تصور النسخ في الائمة عليهم السلام الا ان بقي كلامهم دليلا على وقوع النسخ في زمان النبي صلى الله عليه وآله فتامل على جواز تاخير
بيان العام الى وقت الخطاب وهو مختلف فيه ولا يلزم ح تاخير البيان عن وقت الحاجة اذ الفرض فيما حضور
وقت العمل بالعام وبيانه لو كان الاول الرطا ان كان العام والخاص مقترنين وهم الماخون من النسخ فهم
يقولون انا التخصيص والنسخ كلاهما قلوورد متاخرا كان الخاص على المتعارضين فلا بد في الجمع بوجه اخر كالتقية

او يرجح احدهما مرجح خارج في الحاشية اذ لو كان له علم من جهة اخرى لم يلزم كونه قطعيا ان اراد ان بينهما عموما وخصوصا
من وجه فيحتمل في كل من المتعارضين ان اراد ان بينهما عموما وخصوصا مطلقا فلا له الخاص على مقتضى ظنه والعمل بالعام كذلك
فتامل والعمل بالعام يقتضي القضاء بالخاص هذا انما يتم لو لم يكن محل الخاص على العكس مجازا واضمحل موافق العام اذ لو كان
ذلك لم يلزم من العمل بالعام القضاء بالخاص ولم نستبعد بل انما يلزم منه حمل الخاص على المجاز فلا يلزم ح من العمل بكل منهما الا من
ارتكاب مجاز في الاخر القضاء وذلك فلا بد ح من ملاحظة ترجيحات المجاز بالطرق المارة من الشهرة والشيوع وغيره وذلك يختلف ولا يلزم ح
باختلاف المواد، ولا يبعد الاتفاق ان مجاز تخصيص العام اكثر شيوعا من سائر المجازات فتامل قبل حضور وقت العمل بهذا
بناء على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل بالمنسوخ والا يكون النسخ على التقديرين والبحث في كونه نسخا كلام الائمة عليهم السلام
كما ذكرناه انفا فكان اولى بالترجيح هذا انما يتم لو ثبت جواز العمل بمثل هذه الظنون والمرجحات فتامل وما يلحق بهذا
الاعتراض ان صاحب الزمان يتمكن على الجمع ولم يكن عجز وقد يلحق التخصيص في الشيوع لكن الحاصل ان التخصيص في الافراد اغلب
من التخصيص في الازمان والنسخ الحاق الفرد النادر بالاعم الاغلب ولان النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه وقد يتامل في تحقق
الرفع الحقيقي غير متصور بالنسبة الى الشارع عالم بالعواقب فالرفع انما هو بحسب الظاهر وانما يجب بحسب الحقيقة فهو رفع بالنسبة الى البعض الذي كان التخصيص
بالنسبة اليه الافراد والتحقيق ان في النسخ ارادة اللفظ على جميع الازمنة وان لم يكن وقوع المدلول مرادا بخلاف
التخصيص فانه لا يراد منه الا البعض ولا ارادة للكل من اللفظ اليه وبهذا يفرق النسخ من التخصيص فتامل ان الرفع في التخصيص
اصلا بخلاف النسخ فانه رفع في الجملة وتمام تحقيق ذلك في محله انشاء الله تعالى ثم اولوية التخصيص لا تخلو عن شيوع ومثابة في الجملة
او لا يمتنع ان يرد كلام لا لحاجة الا ارتكاب هذا وان كان صحيحا حقا ازيد رتبة وكونه بيانا للعام بعد ورود
العام لا يقتضي ارادته او لا بد ذلك القصد كما يشعر به قوله ليكون بيانا فيكون في الجواب ان بقي انه لا يمتنع ان يرد كلام ويصير بيانا
للمراد من كلام آخر بعد ورود ذلك الكلام الاخر وهذا انسب بالتحقيق الذي ذكره فتامل ذكر انه كلام حق بحيث لو علم ان صيرورته بيانا
يتوقف على ذلك القدر وكانه يريد بعدم جواز اخلاء العام عن المخصص الا ان يقال ان مجرد كون الخاص في الواقع بيانا للعام متقدم عليه في زيد

مقارن وقع يكون مراد الشيخ عدم جواز التاخير عن وقت الخطاب ابتداء ويشهد له السيد ان الراجح وابن زهرة
في الحاشية بظهر سيد العدول الى العدول عن تلك العبارة الى المشهور من ان النسخ يختلف في تلك العبارة فان كانا قطعيين لم يجز ان
المنظورة المستلزمة تعارض الخاص والعام وترجيح احدهما وهو حيث الخصوص والعموم من غير نظر الى مرجحات اخر والا فلا يدري
انه يختلف حكم الترجيح بالنظر الى انضمام المرجحات الخارجة الى احد الطرفين وبتكثر الاحتمالات الناشئة من الاقسام فلا خصوصية
للكلام الفاسد بصورة تعارض العامين من وجه الذي لا اصل له بل يكون مردودا اذ لا يجوز نسخ القطعي بالظني وفيه ان دلالة القطعي
جميع الازمنة ليس قطعيا والنسخ كما تصدق في الزمان الثاني هو بالنسبة الى جهة القطعية وان كان نفس الحكم قطعيا الا ان يفرض
في صورة يكون دلالته على جميع الازمنة قطعيا وح يرد ان التخصيص ايضا كذلك لو كان دلالة العام على جميع الافراد
قطعيا فلا وجه للفرق بينهما واحتمال التخصيص مطلق الاحتمال لم يشترط بعدم حضور وقت العمل ولا يصح ما قال
ان الاصل عدمه اذ الاصل تاخر الحادث وهو يقتضي ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام للقبح اذا الاصل
يقتضي عدمه بل الاصل وجوده اذ الاصل تاخر الحادث لانا نقول قد علم لا محالة ان هذا عدول عن الجواب المذكور
وتغييره له لا تتميم والا لنقض له فتصحيحه بهذا من صح فهو وجود يا فر للقبح بعموم الكتاب بالعمومات الواقعة في الكتاب اذا وقع
تعارضها مع الخاص الواقع فيما بعد على طريق الفرض لو عمل باخبار الاحاد بطريق الفرض ما هو الحكم في هذه المسئلة
بين ان يكون مخصصا بكسر الصاد الاول ان كان من قبيل العام او مقارنا له في الواقع ولا يجوز ان يتقدم التاخر
قد ذكر احتمالات اخر فرضوا كونه ناسخا وغيره وايضا لم يظهر من كلام المنقول انه لا ترجيح لاحدهما على الاخر الآن يستفاد
ذلك من خارج في الحاشية لينبغي ما قد يتوهم من ظاهر كثير من العبارات الاشارة الى ان مراد هم من هذه العبارة ما ذكرنا
وان كان ظاهرها توهم خلاف ذلك فهو مايدل لا على شائع لم يقل عالم بدل الشهرة ظاهر المهملات وان كانت خارجة
عن العقل اذ المقسم لفظ الموضوع مطلق فرد ان الاول مقيد اخر بالمعنى الثاني وقد يطلق المقيد على معنى اخر
فيطلق في مقابل المقيد بهذا المعنى ما لم يخرج من هذا الشتاء فالمطلق بالمعنى الاول اعم من المطلق بالمعنى الثاني وبين المقيدين عموم من وجه

فان المقيد

قوله

فان المقيد بالمعنى الاول يصدق على الاعلام الشخصية والجنسية وكل فرد منها حقيقة والالفاظ العامة ولم يصدق عليه المقيد بالمعنى الثاني
اذ لم يكن فيها فرد وهي على الشيوع متناولة لكل فرد ان ويصدق المقيد بالمعنى الثاني على متناول قيد مؤمنة ولم يصدق عليه بالمعنى
الاول ويصدق ان معا على ما اخرج من الشيوع بحيث صار فردا بحقيقا والاصلاح ان يقع في المقيد هو الاطلاق الثاني وحيث
بقي اذا ورد مطلق ومقيد فالحكم كذا فالمراد بالمقيد بالمعنى الثاني وبالمطلق مقابله اي ما لم يخرج من ذلك الشيوع موجبها
بكسر الجيم اي علة الحكم مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة ان ظاهرت فاطعم رقبة مؤمنة فان موجب الحكم وعلته فيهما واحد وهي الظهار
او اختلف الموجب مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة ان ضربت زيدا فاطعم رقبة مؤمنة الا ان مادة الافتراق لكون عدم
احد الحكمين المختلفين يستلزم عدم الاخر لانك قد كاذبة ان مؤمنة يحرم والصحيح ما لكنك بما لا مجرد التحريم وان كان صحيحا
فانه ح يمكن للفقيه ان يحرم بالكفارة الكافرة لا بانية اجزاء عتق رقبة الظهار وان كان الظهار والملك والصواب ان
بقي وان كان العتق والملك حكمين مختلفين فان الظهار موجب الحكم وعلته لا الحكم نفسه وما ان يجد موجبها او يختلف
لا يجوز انه ح تقدير عدم اختلاف الحكم كتبين كونها مطلقين او سببين مع اتحاد السبب واختلافه على التقادير ما ان يكونان
مثبتين او منفيين او مختلفين فالاحتمالات كثيرة ولعدا كثرها ذكر نظهور البناء بعد الاطلاع على ما ذكر الاول
ان يجد موجبها مثبتين اي ما لكون الحكمين مثبتين فيحمل المطلق المقيد اي يجب العمل بالمقيد اي ترك العمل بالمقيد وترك
اطلاق المطلق اعم من ان يكون بطريق النسخ او بارتكاب المجازفة المطلق حتى يصح دعوى الاجماع ويحصل مقابلة ان للمعنى المتبادر
في الحكم فانه موقوف في لسان النسخ فلا نرجح بين الدليلين الجمع بين الدليلين لا بخصوصه حمل المطلق على المقيد اذ كان
المراد بالحمل المذكور الحكم بان المراد بالمطلق حين استعماله هو المقيد حتى يكون مجازا لها هو المشهور وسيذكره المصنف وبين الاشكال
الاتي عليه للاتباع لو اتفق على اطلاقه ايضا بعد مجازا صار عمل بالمقيد يلزم العمل بها في المقيد وحيث اقتضى الامر
المقيد له وان كان المطلق باقيا على اطلاقه غير مقتض للمقيد ولا لعدمه فالجمع بينهما حاصل مع ابقاء المطلق على اطلاقه من غير
مجاز للفظ المطلق ولا للفظ المقيد لا يقال لا يكتفي وجوب العمل بالمقيد مع بقاء المطلق على حقيقته لان مقتضى الاطلاق وجوله

وهو مثل اللام لا يتوقع عدم القصد المذكور فيه فهم الفرق بين العموم من ان التنبيه بشئ الخ حيث غير مناسب لان التنبيه لفظ وهو حال اللام فتامل

كلمة اشتراك اللام حيث اراد من العهد الذهني مطلقا اراد ان لم يوجد شرائط القياس للجامع واشباهه للان كلام الله واحد وبعضه ليس بعضا وهذه رواية ثالثة عن الشافعي ولا يخفى بطلانه ويكون فعلا اراد قد تكون فعلا وعلة وقد يكون لفظا واللفظ قد يكون مفردا وقد يكون مركبا والفضل المحلى كالفاء اذا فعل الرسول احد الاكلة فعلم اللام فعلا لم يعلم وجوده فيه من الوجوب والاستحباب او غير ذلك منعه القيام عن الركوع الثانية لاحتمال السهو والشرعية كالبيع والقرء وتكرار المثال الثاني فيه قبل المشترك بين الضدين بخلاف الاول فلكونه تركا وبعفو الذين اول الآية ان طلقتموهن فيه قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي الآية فيجب الذي بيده عقدة النكاح هي الزوج ويكون عفوه عما يعود اليه من نصف المهر بالطلاق قبل الدخول فيسوق المهر اليها كله ويكمل لها الزوجة ويكون عفوه عن النصف الباقي فيه الزوج عن المهر كله مثل ضربا يديه عمرو وقصر به ومنه ما نقل ان المثل في احد العلماء عن علي ع واما بكرا بها خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله فقال لم بنته ومنه قول عقيد امرئ معونة ان العين الا فالعفو على كل بعض من هذا العفو ظاهره لعل بعض حمل الاصبع والكف انه لم يذهب اليه احد وكان المراد البعض المخصوصة المذكورة وتعدد المراد الاطلاق بالاشتراك اللفظي اذ الاشتراك المعنوي لا يوجب الاجمال الا ان يكون المراد الفرد المبين مطلقا اراد لو اكان شرعيا او لا ولو اكان لغويا ذا حكم واحد او لا وان لم يثبت له حقيقة شرعية ظاهر العبارة ان مراده انه لم يثبت لفظ الصلوة وامثاله حقيقة شرعية مطلقا فان ذلك قد مر لانه ليست حقيقة شرعية في الصحيح منها ولا يخفى ان المناسب للمقام هذا لكما هو مقتضى المقابلة للشق الاول فهو اعم من ان يكون له حقيقة شرعية اصلا او يكون لكن الاعم هو الصحيح والفاسد فتامل فان ثبت له حقيقة عرفية الخ هذا الكلام كما يظهر من تتمة الكلام لا اللفظ الصلوة وامثاله فلا يخفى ما في العبارة من قوات المقابلة اذ المراد في الشق الاول ان يكون للفظ الصلوة حقيقة شرعية الا ان يكون المراد في الشق الاول ايضا كون هذا الكلام حقيقة شرعية لكنه بعيد فتامل بكثرة التعارف الخ هذا الشرط ان المرجع تعارف هذا المجاز وتبادره وعبارته سابقا يدل على ان المرجع كونه اقرب المجازات ويمكن ان يقال انه غيره ههنا بقرينة ما ذكر سابقا

فان التعارف

فان التعارف الخ المراد بالتعارف التبادر لازم لذلك القرب والمراد التبادر والتعارف بين المجازات بعد وجود القرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة فلا يخفى انتفاء كونه حقيقة عرفية لها هو المفروض في هذا الشق لكن في عدم كون الاعلم الاماطن وامثاله من هذا الشق تامل ثم لا يخفى ان ظاهر عبارتنا اخيرا في آخر بعد الشق الحقيقة العرفية للاجمال فيه ايضا وهو تعارض احد المجازات غير نقل الصحة كيف لا يكون تبادره وتعارضه من حيث كونه اقرب المجازات وح يمكن شمول الاجمال لو تعارض تبادر مجاز وتعارض غيره اقربية مجاز اخر وان كان الغرض بعيدا اما هو تحريم الفعل المقصود بنا اذا كان المقصود منه العرف بعض الافعال اما اذا كان المقصود افعالا كثيرة فيجري الاجمال والتقدير في جميع الامور اعتبار الخلو فالاجمال المقرر بذا في التحريم وكذا ان تعلق الوجوب بالاعيان لوتوا وبين الضدان او الاضداد او الاضداد ذات كونها مقصودا فالاجمال المقرر وان كان الغرض بعيدا فتامل بنينا ان تبع كما هو المعهود في كتب الاصول هنا تقديم البيان بصيغة المفعول لما المذكورات كما يظهر من التشبيه بالمجمل ومصرح به في شرح المختصر حيث قال والمراد بالمجمل المتوقف والمركب فكذلك بقابلة المبين قد يكون مفردا ومركبا قد يكون في نفس الامر والمخبر ان المقابل للمجمل هو المبين بصيغة المفعول للفاعل فان كان مقصوده المقابلة كذلك كما هو المشهور والمشعر به قوله كما يجيء فهو له على الاصح وبعض الناس خلاف في الفعل منظور فيه اذ لا خلاف في كون الفعل مبنيا بصيغة المفعول كما يظهر من كتب الاصول وانما الخلاف في كونه مبنيا بصيغة الفاعل وان كان مراده بتقسيم المبين بصيغة الفاعل وهو المعروف بالبيان على ما يشعر به عبارته الآتية فمع عدم ملاءمة التشبيه بالمجمل لم يتقدم بيان المفرد ولم يذكر احد فتامل واخر بعضه اشارة الى رد ما قيل ان البيان يقبل صلوا اظهار ويقبل اصلوا اخذوا عنا مسلكم لا بالتعريف البيان بالتعريف وذلك لدليل كون التعريف بيانا بالاولى انه هو البيان اقول على تقدير تسليم فعله صلى الله عليه وآله بيان لهذين القولين اعني صلوا اظهار ويقبل اصلوا وخذوا عنا مسلكم بدون صدور قول آخر بعد ذلك فثبت كون التعريف بيانا مستفادة بعض المراد دون هذا الكلام في المدعى الكونية فتامل فان اللفظ فيما اذا كان ظاهره في الاستغراق مخصوصا بمنفصل احتمال الخصوص من غير تعيين العدد بالاستغراق فيكون مجملا في العموم والخصوص وح فاستعمال لفظ الكثرة العموم انما بنينا على ظهوره بزعم بعض او المراد منه ظاهر النظر وبادر الزائغ لا يخفى ان كلامه مشعر بان في اصل اللغة كذلك وليس ظاهرا في الاستغراق في اللغة او هو ظاهر

التامل

وانما ذكره في اثناء الدليل وفاذكر خلاف ما تقدم للعلامة في النسخ على بعض العامة وافاده بعد ذلك عن الموافقة الظاهرة من اللفاظ المعبر
الابصاري والاظهار هو القول الاول بجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب مطلقا في الجلي والخفي من المطلق اجمالا وتفصيلا الخبر مشتمل تاخير
بيان فلم يرد صيغة تخصص يكون المراد منه في الواقع العموم على هذا المذهب ان العام لفظ موضوع بناء على استقراره في عرف الشرع
الى وجوب الاستغراق بظاهره كما هو على خلافه على ما ذكر سابقا التهديد والوعيد وغيرها من المعاني المجازية للفظ امر
الثانية ان جواز التاخير لا الفرق بين هذا والدليل الاول ان مناط الاول انه يقبح من الحكيم عدم الدلالة على ما هو مراده
من الخطاب وعدم نصب الدليل عليه من وجوهه فقد من الخطاب ومناط هذا الدليل انه يلزم ان المخاطب اراد المتكلم ارتكب وقصد دلالة
على شيء وجه غير صحيح لانه ان قصد بلفظ العموم الدلالة على الخصوص فقد قصد من اللفظ ما لا دلالة له افاده وهذا قصد الدلالة
على وجه غير صحيح وان قصد الدلالة على العموم فقد قصد الدلالة على شيء لا يريده وهو غير صحيح فان دل اللفظ ارتكب ان يسلم الدلالة
اللفظ على العموم كما هو المفروض في محل النزاع فلا يكون دلالته عليه شيء يرجع الى اللفظ يجوزه ولا دخل لحضور وقت الحاجة
وغيره في تلك الدلالة على العموم ان العموم اذا كان مرادا فيه ارتفع دلوله فيجب ان يكون تاخير بيان الجواز ارتفع يلزم على ما ذكرتم
من جواز تاخير البيان مطلقا حتى في الاخبار وهذا فيناء على ان من قال بجواز التاخير مطلقا فانما يريد في الاخبار ايضا لكن قال به
في التكليفات المؤقتة الحاجة في الاخبار الى استقبال الاوقات وهذا لا يدور الى القول الاستفادة فيه نظر لانه ان اراد
بقولهم الاستفادة من الكلام الحاجة دون يحصل الافادة والاستقرار استقبال الاوقات كما في وقت الحاجة في التكليفات
وان اراد بقولهم الاستفادة ذلك الوقت فلا فرق بين التكليفات والاخبار في هذا الزمان فان جاز جاز فيهما والا فلا
على تجويزه الحكم هو مذهب من قال بجواز تاخير البيان في العام والمقصود المستدل ان في هذه الحكم كتجويز هذا القائل
في جميع العمومات قبل حضور وقت العمل حجة العام الذي يكون المراد منه العموم في الواقع ولا يتعقبه مخصص التخصيص في
وقت الحاجة لا يستفيد من هذه الا انا يلزم ذلك على من جوز ان المراد الخصوص من تاخير البيان واما علينا فلا
يلزم ذلك لانا نقول ان ما لم يرد مخصص يكون المراد منه العموم يكون وجوده كعدمه لا يخرج ورود هذا المجمل

على ما ذكر يجوز له فيه وكان مراده الالزام لان كما تقولون باستفادة العموم قبل ورود المبين المخصص على اقبح الوجوه
من حيث انه قول منهم به مع الاعتراف ببطلانه بخلاف القول بالوقف فانهم يدعون صحته ويقولون به حتى
عدانه من الوقف لازم النسخ لانكم توجبون الرجاء كم وشكم بعتمدون على هذا فان كنتم ارتكم ذلك وتعتمدون
على هذا فانتم تجوزون ارتكاب التكليف ثم تجوزون ان يكون المكلف به فالجواب مقدر وهذا تقليل للجواز والتقدير انه ان كنتم
انما تمنعون للامر يرجع الى ازالة العلة وحصول التمكن من الفعل فلا يصح ذلك منكم لانه ثم تجوزون ان يكون المكلف به
في الكتاب حاول العلامة ابدا الفرق بين التخصيص والنسخ بناء على القول بالتقييد حيث سوغ منهما في المنع فاول المكلف
ثم يرجع الى اعتبار حصول العلم بالتكليف في النسخ دون التخصيص وقد علمت فساده اشار اولا الى الفرق بين النسخ والتخصيص
بان في النسخ لما حصل العلم بالتكليف المكلف به ذاتا وصفاتا فلا يجوز في تاخير بيان مدته بخلاف التخصيص فانه
يلزم باتاخير فيه الجهل بالمكلف به وهذا بعينه ما قال السيد بقوله فان قالوا لا حاجة وقد علمت فساده بقوله فتفاهم
ثم وان كان اعتمادكم الى ما ذكرتم اولا الان مدار اعتمادكم عليه فهذه ينتقض فيه بما ذكرتم يا قوم قالوا
ان الواجب في حق المكلف العلم بكيفيات المامور به ومميزاته وصفاته واما مدة فعله فليس من هذا
القبيل فنقول عجبا ينتقض قال التجوز اصلا لا موجب الا يدفع الاعتراض بناء على ظاهر الكلام اذ الاصل عدم المخصص
ومع حضور الخطاب مكابرة وان جوز تاخير البيان ودور المخصص اذ الاصل عدم حدوث الحادث وما ذكرتم من قولهم ان
الاصل الحقيقة مخصوص بوقت الحاجة ما لم يقم احد منهم يمكن ان يقال انه لا فائدة في هذا الاعتراض لجواز حصول
مصلحة فيها لكن لا يخفى ان الفرق بين التخصيص والنسخ وسيأتي المذاق زيادة تقصير وقد فرضنا عدمه هذا غير مستقيم
ان اراد الاستقرار فظاهر لكن الكلام بعد عدم وجدان المخصص بعد الفراغ من الكلام والمخصص له والاصل عدمه مع فوات
وقت القرينة وهو الحاجة بعينه ولو كان مجرد النطق بالخطاب يكفي ان لم يقل ان مجرد النطق بالخطاب يقتضي
صرفه الى الحقيقة حتى يلزم الف والمذكور بل المقتضي لصرفه ان الحقيقة عدم نصب القرينة على المجاز بعد الفراغ من الكلام

وقطعه وهذا غير جار فيما ذكرتم من تعقيب الخبر وان لم يجز لكن ان بقي ان العطف العقل للعطف فيما يستقبل فيه العقل يكفي وفاقا للاغراء بخلاف

موضع النزاع لكن الفرق بان في موضع النزاع وان جاز ايقاع المخصص بناء على كثير التخصيص لكن بعد التفحص لما لم يطلع على المخصص لعدم

وجوده يلزم اغراؤه الى العموم ح بخلاف ما اذا وجد المخصص في الواقع ولم يسع فانه بعد تجويزه وتفحصه يطلع عليه فلا يلزم

اغراؤه ح وان كان لا يلزم الاغراء اول الامر في الموضعين فتامل فيه مكلف بالفعل او تكليفا فيه تجويز اذ الفرض قبل وقت

الحاجة لا يمكن فيه معرفة المراد حاصله ان هذا الجواب ضروري لا يلزم من رفعه كخلاف الجبائي في صورة تاخير البيان فانه يمكن رفعه

بعدم التاخير وهو الذي يقتضيه ان هذا الخطاب بلفظه له حقيقة هو الذي حكمت بقبح الاشكال عن قبحه حيث قلت في اثناء التقرير

الحجة الاولى انه لا اشكال في قبح ذلك مع انه يلزم عليك الترادف هذا الزمان مستثنى كزمان النظر كما ذكره غلام السيد في جانب

المانعين فانه قبل متندفع ذلك في موضع النزاع لكن هذا ليس على وفق نظائره السابقة فان ما ورد سابقا قبل الخطاب

السيد عليه متوجه هذا السؤال فان ما ذكره انما يقبل بقوله فان قلت هذا الزمان مستثنى الى آخر ما ذكره السيد بقوله فان قلت ولو سلمنا هذا الزمان

الذي الشرع اليه لا يكفي فيه معرفة المراد بخلاف هذا الجواب فانه ليس ما ذكره السيد جوابا في ذلك السؤال بل هو محل التامل

في نفسه اذ الدعوى استثناء زمان الرجوع الى الاصول فيه توهم ضرورته وجه بخلاف الزمان الذي وقع فيه تاخير

البيان فان ذلك التوهم فيه ضعيف والذي اجيب به السيد في كلامه قالا ولى الجواب بمثل ما اجاب به السيد هناك فان

الامر ليس كذلك في الظاهر لاستثناء ذلك الزمان لانه يتفاوت ان تقارن البيان الى الخطاب فلو قبح لم يجز تاخيره وهو

جائز اتفاقا في موضع النزاع بان يقال هذا الزمان من وقت الخطاب الى وقت الحاجة مستثنى في البيان على ما ادعاه

ان في الحجة الاولى عن حال الخطاب بطلقا او حيزة العام قبل الحاجة باذكره في الوجوه الاربعة التي ذكرها في اثناء تقرير الحجة

الاولى وهو قبح قولنا افعل كذا امرا للتهديد والوعيد وقبح اقتل زيدا امرا له اذا ضربه ضربا شديدا وقبح رايت حمارا

مريدا رجلا بليدا من غير قرينة في الطائفة في كل المجازات في غير المعنى الذي عين العام قبل وقت الحاجة او مجرد الاشتراك

الذي في المجازات المذكورة وهي النزاع لا يقتضي التسوية حتى يلزم من قبح ترك القرينة في المجازات المذكورة قبحه

في العام قبل وقت الحاجة والمطلوب انما هو الوجوه التي استندتم في المجازات المذكورة فاغراؤه بالجهل في قوله ان وقت الحاجة في الاول هو فعل الوجه ٤

تهديدا بلا قرينة مقارن للخطاب بناء على الطائفة غير صحيح اذ ربما كان المقصود الانزجار في وقت مستقبل فعلى الناخير الى ذلك الوقت

تاخير عن وقت الحاجة من غير قرينة تدل على التاخير والا فلا يجديه ويظهر مما ذكرنا حال فحقيقة التهديد هناك اذ هذا انما يصح لو كان

المفهم حصول التهديد حال الخطاب وهو غير لازم اذ ربما كان المفهم حصوله في زمان مستقبل فلا يلزم فوت المفهم من القبح بخلاف ما

الثاني ان قرض وهو قولنا اقتل زيدا امر به القرينة شديدا والمنع جواز ارادة الحقيقة فيه الثالث وهو قولنا رايت حمارا امر به الرجل البليد

ليس محل النزاع لانه لم يذكره في حيزة العام قبل وقت الحاجة بل ذكره في محل النزاع بل ذكره بتغيير محل النزاع وكذا لم يذكر القولين الاتيين

الا بتغيير ما قيل فلا يضره منع كونه في محل النزاع بل لا بد للمجيب من منع الجامع وابداء الفرق وكان مراد المعترض انه ليس في محل النزاع

وما ذكره في بيان الفرق وعدم وقت الحاجة فهو في المثال اذ ربما كان للمتكلم غرض في حصول العلم في مستقبل الزمان فهو وقت

الحاجة في الاخبار فاذا سلم قبح التاخيرة الاخبار مطلقا تم تغيير المستدل في الجواب الترديد المذكور في الوجه الثاني فتامل

بصيرا كذبا اذ يستقيم هذا لو كان الكذب عدم مطابقة المفهوم الظاهر من الكلام للخارج اما لو كان عدم مطابقة مقتضى المراد

للخارج فلا يلزم الكذب فتامل في تفسيره فعدم المطابقة هذا اشعر بانه لو فسره بعدم المطابقة للاعتقاد لم يكن كذبا وفيه

نظر اذ المنظور في المطابقة ان كان المفهوم الظاهر من الكلام يلزم كونه كذبا لو اعتبر مطابقته مع الخارج او مع اعتقاد المتكلم

وان كان المنظور مراد المتكلم لم يلزم الكذب لعدم مطابقته لما كان فيما ذكره لا حاصل له فتامل ومن هذا التحقيق الى

التحقيق الذي ذكره عند الى قوله وتحقيقه انه للريب في اقتضاء استعمال اللفظ في بيان محل التجوز دون البيان دون التجوز في القرينة

في اي محل يقتضي الاستغراق فان ادعيتم ان مجرد لفظ العام في وقت الخطاب عن القرينة يقتضي الاستغراق لم يجد ما ذكر

من بقاء احتمال التجوز وان انتفاؤه متوقف على ثبوت امتناع تاخير البيان عن وقت الخطاب وهو عين دعواه قولهم

الاصل الحقيقة معناه ان اللفظ مع قرائن وقت القرينة الى وقت الحاجة يحمل على الحقيقة لا مطلقا وقد عرفت ما فيه قلنا هو

لم يدل حاصل مع الدلالة قبل وقت الحاجة حين يرد انه دل على الخصوص في العموم وهو بعينه ما ذكره السيد بقوله فان قيل انا
يستقر كونه دالا عند الحاجة واجب عنه والمذاكرة لتوضيح المقام لما ذكره السيد في دفعه وفي هذا المنع تامل وفيما ذكره السيد في دفعه قوة
والاولى الالتزام بقصد الدلالة على العموم ح والقول بانه لا فرق في هذه الدلالة الظاهرية اذ لو كان فيها مصلحة لكان لها مثل
تلك المصلحة في الفرق بين هذا التخصيص والنسخ اذ ليس في نسخ الكتاب الا رفع الدلالة الظاهرية اذ لا يتصور الرفع الحقيقي في حقه تعالى لان الفرق
بينهما باختصاص النسخ برفع العموم الظاهر في الزمان واختصاص التخصيص بغير الزمان كما قيل فتامل وهو غير ضائر
لان مذهبنا ان العام قبل وقت الحاجة غير دال على المستغرق ولا المخصص وانما يدل عند الحاجة باعتبار وجود القرينة وعدمها
ولا فيه خروج عن القول برفع توهم ان هذا خروج عن الفرض وهو القول بكون العام موضوعا للعموم كما ذكر عند
تحرير المذاهب بان هذا ليس قولا جاء عنه اذ كونه موضوعا للعموم ودلالته على العموم دائما حتى عند الخطاب بشيء مخصص
ودلالته عليه عند الحاجة مع عدم القرينة على خلاف العموم والاصرة في الاطلاق الحقيقة فموضوع بوقت الحاجة للاقبله
وقد عرفت ما فيه تامل وهو اتفاق مجتهدي عصر مخصوص عدل عن العبارة المشهورة وهو اتفاق المجتهدين لان المنظور عنده
الامامية قول المعصوم في المتفقين ولا يصح عندهم الاطلاق المجتهد عليه السلام ثم لا يخفى ان لفظ الاتفاق يشعر باعتبار
تعدد من يعتبر قوله في الامة في حصول الاجماع وان كانت لفظة من تعم الواحد والمتعدد وليس كلفظ المجتهدين صريحا في
التعدد فتقول على ما ينسب به لفظ الاتفاق من تعدد المعتبرين يلزم انه لو اتفق المعصوم عليه السلام مع العوام على امر مخالف بحيث
لا يعلم عليه السلام بخصوصه وليس فيهم عالم غيره عليه السلام لم يكن اجماعا والظاهر ان هذا الاجماع عند مدعي الامامية دليل
اعتبار رعلم بقية المتفقين عندهم في الاجماع الا ان يقيد هذا تعريف الاجماع باعتبار اغلب افراده وانه يشترط
في بانه على تقدير تعدد المعتبرين لا بد من اتفاق الجميع ويستفاد ان هذا غير معتبر عند الامامية اذ يكفي في الحجة عندهم اتفاق
جماعة لم يكن المعصوم منهم وان كان خارجا عنهم كثير من العلماء الا ان يقال ان هذا وان كان حجة لكن لا
يطلقون عليه الاجماع تامل اذ ذكر كشف باتفاق الكل قول المعصوم مع ان ذلك خلاف ظاهر كلامهم كما سيأتي ويمكن

ان يقال

ان يقال انه ليس المراد بين بقوله العلماء متعددهم والاتفاق جميعهم بل المراد بالمعتبرين جماعة ليس المعصوم من خارج منهم
سواء كانت جميع العلماء ام لا ولو كان فيهم عالم غير الامام ام لا لكن هذا خلاف المفهم من العبارة ولا يساعده قوله في الفقاوى
الشرعية والاظهر ان هذا تعريف لما هو اجماع بزعم القوم في الامامية وفي تعريف خلاف في خروج بعض ما هو اجماع بزعم الامامية
فقط اذ يحقق بالاجماع من تعريفه سيما ان ينبه على ذلك مفصلا فتامل ما خرج
ثم لا يخفى ان عبارة المحقق رحمه الله في المعتبر الاتفاق في عصر واحد في الاعصار ثم ان اجماع اتفاق ودفع بان المتبادر
عند المشرعة الاتفاق في عصر من الاعصار معتد به اشارة الى انه ربما يدل على حجية حسن الظن بالجماعة المتفقين من العلماء عليهم السلام
العدول انه لو لا دليل قوي دال على الحكم ما اتفقوا عليه لكن ليس هذا دليلا يعتد به ولا يدل البتة باعتباره شيء ما لا نوع في الثقة لا يخفى
ضعف هذه المناقشة في زماننا فظ ان قوله في زماننا هذا وما ضاهاه ظرف لحصول الاجماع او لتبيين الاطلاق على الاجماع اي حصل
في زماننا وشاع بينهم الاذعان به مع حجة غير الثقة اذ لا سبيل لنا العلم بقول الامام ولا يخفى عليك ان دليله لو تم لدل على عدم حصول
العلم به فحجة الثقة اذ الثقة لا بد انتهاؤه الى ابداء الاطلاع بحيث ابتداء فاذا دل البرهان امتناع الاطلاع ابتداء علم
عدم صحة الثقة وهذا ظ وان جعل قوله في زماننا ظرفا للاطلاع او تبيين عادة الاطلاع في زماننا وشاع بينهم الاجماع
مطلقا حتى في الاجماع الحاصل في عصر الصحابة والتابعين لم يخرج الثقة فلا يخرج ما فيه اذ بالنظر الى الاجماع الحاصل في عصر
الصحابة واشباهه لا افادة في هذا الكلام ولا طائل تحته اذ ظ ان زماننا لا يمكن الاطلاع على ما في عصر اصاب بقي بالف سنة
مثلا الا بالثقة ولا يرتبط اليه الدليل الذي ذكره واما بالنظر الى الاجماع الحاصل في زماننا فقد عرفت انه لا يتصور استثناء
الثقة فتامل موقوف على وجود المجتهدين بحدود العلم بانحصار المجهولين في الداخلين او بعدم خروج المعصوم من الداخلين
وان لم يكن الانحصار معلوما نظر بعض العلماء هو قول الدين الرازي نقل عنه العلامة في نهاية الاصول الا في زمن الصحابة الظ
ان في زمن الصحابة في قول هذا القائل في هذا الخلاف ظرف للاجماع في زمن الصحابة هو الذي يجوز العرفة به وان كان معرفته
في زماننا مثلا لا ظرف للمعرفة حتى يكون مفاده تخصيص المعرفة بذلك الزمان للاجماع فيما فيه معرفتنا في زماننا فظهر مما ذكرنا من ظاهر كلام القائل

قوله

المنقولة تعقبل الحمل على ما ذكرنا الا ان الشيخ اعرف بما نقل في بما كان في كلام ذلك البعض من الاصحاب يدل على فهم الشيخ
فتدبر فظل طائفة يوجب العمل بقولها هذا قرة في العمل اذ كل طائفة حكمت بحكم وتمنع صحة القول الاخر والا لما في ذلك تخيير في
العمل على القول الاخر لمن لا يظهر عليه الخطأ وان كان خطأ في الواقع والحاصل ان التخيير في العمل ليس قولا ثالثا في المسئلة
ليس قولا ثالثا في المسئلة وانما هو طريق العمل وكيفيته من الجهل بالحكم وجهل القصور الراجح في المسئلة فلا يكون اباحة للمخطئ
الامام بل التخيير في العمل هو اباحة الامام لمن جهل بالحكم وانما خطأ نفس الحكم الاخر نعم لو قال الشيخ ان حجة الحكم الواقعي
في المسئلة التخييرية لكان منافيا لقول الامام هو في حكم المسئلة لانه حكم حكما معينا في المسئلة قطعا والظاهر ان مراد الشيخ
التخيير في العمل كما ذكرنا كيف وقد صرح به في عبارته المنقولة فتامل بعدم وقوع مثله الا الاطلاع على الانحصار
في القولين او القول الواحد وما ستثنا قادر لذلك كما تقدمت من انه لا يكون الاطلاع على الاتفاق ودخول المعصوم فيه في زمانا
وما ضاهاه هذا كله سابق في غاية الحسن والوضوح نعم هذا الايراد في غاية الحسن في الوضوح بخلاف سابق وقد عرفت
دليل حجية خبر الواحد قد يتوهم كون المسئلة اجماعية ليس من مثل الاخبار حتى يكفي فيه التقليد بل من قبيل المسائل الاجتهادية
التي يجري فيها الترجيح لوقوع الخلاف في شرائط حجيته بين اهل الخلاف وكذا عدم ناهض حيث استنباط دخول المعصوم
فيه بالقرائن والامارات المفيدة للظن دخوله وغير ذلك فالعمل بخبر الغير فيه نوع من التقليد الا ان يصح بكيفيته
اطلاعه فتامل كما يثبت غيره ربما يقال ان ثبوت الاجماع به اولا لانه اذا كان النفي المنقول بخبر الواحد حجة
كان القطع المنقول به اولا وربما ان الاطلاع على الاجماع امر بعيد جدا نادر الحصول فالظن الحاصل بوقوعه من
اخبار الاحاد اضعف من الظن الحاصل بوقوع عشر اضعاف غيره نادرا الوقوع من اخبار الاحاد فتامل فانه يظهر
انه كان الاولوية محل المنع كان سواء ترك بر الاخبار ايضا محل التامل بان الاجماع احد فيه بحث او
انه لا يمتنع كون ذات الاجماع اصلا من اصول الدين لان المراد بالاصول هنا الضوابط والقواعد التي يستنبط منها
الفروع وهي المعلومات التصديقية فان اراد به كون الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة اصلا من اصول الدين فمسلم لكن

لا يثبت بمن خبر الواحد بل يثبت به حجية خبر الواحد وان اراد ان القول بان في المسئلة الفلانية اجماعا لما قال الفقهاء اصل من
اصول الدين فكونه اصلا مم فتامل وجوابه الثانية الصواب ايراد نقض السنة على ما ذكر بطريق الالزام لا النقض التحقيقي
كما قدمنا فان ما ذكره من ان السنة اصل من اصول الدين وقد ثبت بخبر الواحد فلا يتحقق ان كون السنة حجة لم يثبت فيه خبر الواحد
وما تمسك بخبر الواحد في خصوص الفروع من السنة حيث قالوا ورد السنة في حكم كذا وقد ثبت فيه خبر الواحد ليس من اصول الدين فالمتحقق في الجواب
ما ذكرنا اتفاقا من تخلف النقض فيشترط في قبوله بالشرط هناك والحاصل ان الاجماع ليس من قبيل الفقهاء حتى يكفي فيه الظن بل من
قبيل الاخبار والحكاية ولا بد للخبر والحاكي ان يكون عالما بالخبر به ولا يكفي لهما الظن وان اقتضى ترجيح الخبر كذا في اكثر النسخ
وكان المراد المصدر المبني للمفعول اي وجوب الخبر وفي بعض النسخ ترجيح الاجماع على الخبر والاخبار عليهما يفيد بقيد تقييده
ليخرج خبر جماعة علم صدقهم لانتفى الخبر بمرة بالقرائن الزائدة المفارقة لا فرق فيها فيما يعود اشارة الى ان الفرق
بينهما في غير ما يعود الى الجزم غير معتد به وعدوها لا تقصر عارية في جواب الشك الخامس اذ لا
يناقد كذب واحد يمكن تقرير الشبهة بوجهين والجواب الا تية انما يناسب احد الوجهين وقد فصلناه في حواشينا على شرح المختصر
فتامل عروا رجع اليها مع وجوده في بعض النسخ مع جوازه وهذا هو الموافق لعبارة شرح المختصر وغيره وهو الظاهر
ومنها انه كاجماع لا يخفى ان هذه الشبهة ليست على نسق الشبه الاخر فانها لو تمت لدلت على عدم تحقق التواتر والكثرة
الاخبار بخلاف الشبه الاخر فانها لو تمت لدلت على عدم افادة العلم او على عدم ضرورية العلم لا على عدم تحققه فالمناسب
بحسب الرتبة تقديم هذه الشبهة على اخواتها كما فعل صاحب المختصر ومنها ان الضروري لا يخفى ما ذكرناه ضروريته الخبر
عنه تواتا لوجوده وكذا وسكندر وهو متحقق عليه والا لما تحقق فيه وانما كان مخالفة في كون التواتر مفيدا للعلم الضروري
وهذا غير ما ذكرناه من ضروريته فان هذا حكم اخر غير متواتر وبداهة المتواتر لا يستلزم بداهة حكم هذه المسئلة فتامل الا ان يقال
مراده وقوع مخالفة في التواترات لوجود دكة واسكندر ولا يخفى بعده وانه لم يرتكبه احد تشكيكا في الضروري بل انما
يستقيم في قياس السادس اذ كون هذا العلم بديهيا ليس بديهيا حتى يكون الدليل على نفيه تشكيكا في الضروري كيف وهو موكول
الا ان يقال المراد بالضروري ما يقوم مقامه

وخالف العلماء وقد ذهب الى النظر بعض المعتبرين فقال انه قد يخالف حكم الجملة حكم الاحاد ولا يخفى ان هذا انما يكون لو كان مراد المستدل انه يجوز الكذب على كل واحد فيجوز على المجموع من حيث هو مجموع لكن يحتمل ان مراده انه لما جاز الكذب على كل واحد منفردا فيجوز على كل احد حالة الاجتماع البتة وبين ذلك بونا بينا وعلى هذا لا يلزم مثال العشرة اذ آحادها في حالة الاجتماع البتة تتفق بالجزئية كما في حالة الانفراد وح فالمناسب في الجواب ان يقال حكم كل واحد في حالة الانفراد غير حكمه حالة الاجتماع فربما جاز عليه بخلاف حالة الانفراد لا يجوز عليه حالة الاجتماع مع غيره فقال ما عرف الفرق بين ما ذكرناه وبين ما ذكر في الكتاب والتفصيد في حواشينا على شرح المختصر فقال وهو كما قالوا ان الحكم العشرة ان الواحد جزؤها والواحد لجذوق العشرة في هذا الحكم ويحتمل ارجاع ضمير هو الى الحكم المذكور اعني الواحد اذ الحكم للواحد لجذوق العشرة وحكمها والاخير اولى لكونه العبارة على التقديرين والاول لاحتياط لفظ هو لها هو في عبارة شرح المختصر يتوقف على اجتماع بشرائط لا يخفى انه على التواتر لخبر واحد جماعة يفيد العلم بنفسه فاذا حصل خبر بهذه الصفة لا يتوقف حصول العلم به على شرط قطعا اذ كونه كذا معتبر في حقيقة التواتر فبعد تحقق حقيقة لا يتوقف افادة للعلم على الشرائط فلم يتوقف حصول تلك الحقيقة على شروط فالاولى ما جعل الشروط المذكورة في شروط تحقق التواتر كما فعله في المختصر لا في شروط افادة العلم وكان هذا مراد المصدوان كانت عبارته قاصرة وليس لموجب عن سبب ان يكتفي في الموادب بسبب الشرط وحين لا يجوز الزيادة والنقصان في الشرط فلقد برد انه لو كان موجبا على سببه البتة فجاز الزيادة والنقصان اذ ربما كان سببه مشروطا في بعض الموادب يشترط لذلك بعض شروطه غير ما به واما احتجنا الى هذا الشرط الظاهر بحسب لفظ الشرط ان هذا اشارة الى الشرط الاخير الذي ذكره السيد لرد عدم سبق شبهة او تقليد على خلافه لكن لا يلائم ما ذكره في مجرات النبوة اذ ليس فيها بالنسبة الينا شبهة او تقليد على خلاف ما مر انه لم يحصل فيها التواتر المفيد للعلم بالنسبة الينا الا ان يقال مراده وجود عدم تواترها بالنسبة الى الكفار ولكن يتجه سؤال الفرق بالنسبة الينا فالظاهر بحسب المعنى وان كان بعيدا بحسب اللفظ ان مراده من هذا الشرط ما يستفاد من التحقيق الذي ذكره بقوله اذ لو كان هذا العلم مستندا الى العادة جاز شروط الزيادة والنقصان بحسب ما يعلم الله تعالى بحسب المصلحة اذ بهذا التحقيق يظهر جواب سؤال الفرق المذكور فقال والاولى عطف

على قوله والفرق وبيان له هذا شروط اخر اشترط قوم الاسلام والعدالة لكافة الشهادة واشترط قوم اخر عدم اخوانهم بلد واحد ليمتنع تواطئهم وقوم اختلاف النسب والدين والوطن وقال البعض يشترط ان يكون فيهم اهل الدالة والظن ظاهر الفساد واما بالنسبة الى الشيعة من اشتراط كون المعصوم عليه السلام في المخبرين فافتراء او اشتباه بالاجماع فانه يدل بالالتزام على شجاعته فان ثبت ان الشجاعة لما كانت ملكة لا تتقدرها ولا تستلزم لكل واحدة من الوقائع فلا يكون مشتركة بينها حتى يحصل العلم بالقدر المشترك ولا يخفى ان هذا مع انه مناقشة في المثال لكنه يرفعها بوجهين احدهما ان كل واحدة من الوقائع المنقولة تعظم بها واشتمالها على كيفيات لا تتفك في الشجاعة عادة تدل بالالتزام على الشجاعة فتكرر نقلها كما يحصل العلم بها والثاني ان الوقائع المنقولة كثرت نقلها بحيث يتكثر جملات متعددة متكثرة يستلزم كل جملة متعددة الشجاعة فتكرر الجملات المتعددات كما يحصل تواتر الشجاعة فقال ثم لا يخفى انه يمكن تصور التواتر المعنوي بوجه اخر بان يكرر نقل وقايع تدل كل واحدة منها على شيء واحد لكن يتكرر المعقولات الدالة على كل واحدة منها كما يحصل القطع بالمدلول قد فصلناه في حواشينا على المختصر ثم هنا بحث اخر وهو انه يشترط في التواتر مطلقا كونه محسوسا وذلك لان الشجاعة والسخاوة وامثالها ليست محسوسة فالحق في امثالها ان التواتر بالمعنى الحقيقي ما هو ملزوم لها واللوازم لو كانت معلومة بطريق الاستدلال بالملزوم على اللازم فقال فانه يقطع بصحة ذلك الخبر وحذف الخبر هنا وافادة العلم تامل اذ يمكن ان يقال ان القرائن مستقلة بالافادة على ما فرض من العلم بالشرائط لكل من له حين له على الموت فقال لكان عاديا لا يخفى ان هذا الدور لغو اذ لو كان عقليا لكان الاخبار بطريق اولى ولا يتوهم احد ان قوله عاديا احتراز عن خلاف العادة اذ يأباه قوله اذ لا علية والاثر فقال من اهل الخلاف كما يدعيه الجبائي وتقدم عنهم شبهة ضعيفة مثل انه يجوز ان لا يخلق الله تعالى العلم عقيب اخبار الجم الغفير بكذب المخبر كما يجوز ان لا يخلق الله تعالى العلم عقيب اخبار الانبياء بالمعجزات فقال فلو لم نقدر من كل فرقة منهم طائفة يستفتيهم في الدين وليتذروا قومهم اذا رجعوا اليهم قال البيضاوي وغيره في تفسير هذه الاية يجب ان لا نقدر من كل جماعة كثيرة كقبيلة واهل بلد جماعة قليلة ليستفتوها في الدين وليتذروا قومهم اذا رجعوا اليهم وتخصيص الانذار بالذكر مع ان المقصود ارشادهم مطلقا لانهم وقد قبلوا الدين عنهم اخذوه لهم فانزل

ة المتخلفين عن الجهاد ما نزل بسبق المؤمنون الى الجهاد وانقطعوا عن التفقه فاوجب ان ينفر من كل فرقة طائفة الى الجهاد
ويبقى اعيانهم يتفقهون فيكون في القبيلة يتفقهون وليندروا راجعوا الى البلاد وذاجوا الى الطوائف النائية ويستفادهم كلام
الله الاول وعلقه بهم الجواب في القوم ظاهر انه اعتبر التوزيع بين الطوائف والقوم وهو لا يقتضي الانذار لطائفة واحدة لوجود
من القوم لا واحد من الطائفة لواحد من القوم اذ التوزيع انما يكون بين المفردات المجتمعين ومفرد الطوائف الطائفة الواحدة لا واحد
من الطائفة والاظهر اعتبار التوزيع بين الطوائف والاقوام فلا يستقيم جعلية الاقوام من اضافة القوم الى الضمير الراجع
الى الطوائف ثم التوزيع بين الطائفة والقوم متركون بازاء واحد من الطائفة واحد من القوم وان كان يكفي وقوع الطائفة
الواحدة بازاء بعض القوم بناء على عدم اعتبار بلوغ الطائفة عدد التواتر فتامل وليندروا الحال واحد من يكون مرجاة
خلاف التوزيع فيفيد انه لابد من انذار مجموع الطوائف التي يبلغ احدها التواتر لواحد واحد من القوم فنواجه ان الطوائف بالغة
حد التواتر والا فلا يفيد هذه العبارة ايضا لاشتراط التواتر فتامل الا ان يقرب المجازات يمكن الجواب عنه بان قد قال
بجواز العمل بخبر الواحد قال بوجوبه فلعل يرجاع بدون الوجوب قوله تعالى فتامل لانه ان حصل القصد وجب والا
لم يحسن هذا مع ان ورود لحصول القصد حصوله جزما او ظنا اذ بدونه لا احتمال لوجوب الحذر فكيف يطلبه
ندبا واحتمال البرص وان اريد حصول القصد ولو احتمالا فلعله ثم انه لو حصل لوجب مطلق الطلب للحاجة للعرض
الى هذا الاندار بل يكفيه الاحتمال على المدعى وهو وجوب العمل بكل خبر قلت الانذار هو الابلاغ لا نظن فائدة
هذا التمييز الى نفس التخويف او الابلاغ الواقع في التخويف في الجواب بل يكفي في الجواب انه لا فائدة بالقصد فانا هو مقتضى
قول المعترض ان الانذار هو التخويف فان الواجب يستحق العقاب تاركه كاحكام الوضع مثل احكام المعقود
والايقاعات فان انتقال المبيع بالبيع اللازم الى المشتري يرجع الى وجوب تسليم البائع له اليه وحرمة تصرفه بعد ذلك
فيه بدون اذن المشتري ونحو زوجية الزوجة بالطلاق يرجع الى حرمة التمتع منها بعد الطلاق ووجوب الشرعية او منتشر
ذلك يعني الخطاب الى مفهوم الموافقة اذ لو كان مقبولة في الوجوب والتحريم الذين هما عدتان في الاحكام وافظهما

اقتضاء البيع

احب طائفة الدين فيكون مقبولة في الندب والكراهة والاباحة بطريق اولى وفيه تامل اذ ربما يقال ان الاحتياط ودفع
الضرر بالقصد القبول فيها بخلاف الباقي فان ذكره كان عليه دلالة فيجب الحمل القائل ان الحذر يجب العمل الفوري لا غير العمل
فتدبر ان يقول العمل المراد فهم الاحكام والافتاء لانقل الاخبار وكان المستدل لم يخرج الا الاطلاق وان عدم التفصيل في عرض
بيان الحكم يفيد العموم الا يخفى ضعفه ويمكن ان يقال ان الظاهر من الفهم الانذار الفوري لا النقل المجرد فتامل
قوله فخرج الفاسق لما تقرر ان قيد غير الفاسق ليس بمفهوم الشرط بل مفهوم الصفة ومفهوم الشرط انما عدم قيد الفاسق وملكن ان يقال انه ذكر قيد غير الفاسق
من حيث انه احد افراد ما عدا قيد الفاسق الذي هو مفهوم الشرط الذي يتفرع وجوب التبين عند مجيئه فتامل قوله فان يجب
القبول لا يخفى ان عدم وجوب التبين عند مجيء غير الفاسق لا يستلزم وجوب احد الامرين القبول او الرد لاحتمال جواز العمل التعادل
التخيير او كراهته وتوجيه ان هذه الاحتمالات تنتفي بالاجماع او نقول بالجواز المطلق قال بالوجوب او الكراهة فتامل
قوله لانكار الخ ان هذا ايضا من جهة الاجماع السكوتي وفي حجيته عند الامامية تامل الا ان يقال ان الاجماع بالسكوت اذا
تكرر في المواد المختلفة التي لا يحتمل كثرة وقوعه بعد اخر شيء وزال العذر والحكم بالذكرية الامور العامة البلوى يفيد العلم العادي بالاتفاق
كالصريح كما ثبت اليه وهذا هو حجة ذلك فتامل قوله كان التكليف فيه ان اراد انه كان التكليف بالظن من حيث انه ظن فان
الملازمة المذكورة ممنوعة اذ لم نسلم ادراك بالعلم لا يستلزم اعتبار الظن من حيث انه ظن لجواز اعتبار الشارع امورا مخصوصة
بخصوصها وان كانت مفيدة للظن لا من حيث افادتها الظن كحالة البراءة فانها تفارق حجيتها البتة من حيث افادتها
الظن بل الاجماع على حجيتها وان اراد انه كان التكليف بما يفيد الظن وان لم يكن من حيث افادة الظن فالملازمة مسلمة لكن
يمنع قوله والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات للاخذ فالعقل لا يدخل الظن حين يعتبر ضعفه وقوته ويكون الاخذ
من القوي الا الضعيف قبيحا فتامل ومنها الغفور الرحيم الحكيم في الغفور والاول رجوعه الى الظن من حيث انه ظن
بالاعتبار الشارع لها العلوم بدليل الاجماع وغيره من ظاهر الكتاب معلوم وبالجملة هذا غاية تقدير صحته لا يفيد المستدل اذ لا
ان اكثر الاحكام غير مستفادة من ظاهر الكتاب والتكليف بما واقع قطعا فطريق العلم بها معلوم وهذا كافية للمستدل لكون ظاهر

مفيد العلم في قليل من الاحكام لو سلم لا ينفع في الباقي ولكن ذلك ظن مخصوص القائل ذلك الشاة الى ظاهر الكتاب الآخر
انه غير موجود في اكثر الاحكام فطريق هذا الظن المخصوص منه كالعلم بالنسبة الى اكثر الاحكام مع وقوع التكليف بها قطعا وهذا كاف
للمستدل فظهر ان هذا البحث ايضا لا يضر المستدل نعم لو قيد مثل هذا في البراءة الاصلية لكان موجها قائلا فرق قيد خطاب
الشفاهة هذا في مثل قوله تعالى وعلى الناس حج البيت فتأمل قائلا اقترن بعض تلك الظواهر يمكن ان يقال للاتيان على خلاف
القطع معلوم فيكون الحكم المستفاد من القرآن حج القطع معلوما والحاصل انه ان لم يقترن بتلك الظواهر ما يدل على ارادة
خلاف الظاهر كان القطع معلوما وان اقترن بما يدل على خلاف الظاهر كان خلافه معلوما الآن نقول مراده انهم كانوا يجوزون
فيما لم يقترن به الصارف بحسب القطع ان يكون هناك صارف مع غفلتهم عنه فينتفي القطع بارادة الظاهر لتحقق هذا الاحتمال
فتأمل في عبارته فيتحمل الاعتماد ولا يخفى انه على هذا لا حاجة الى ذكر اختصاص الكتاب بالموجودين في زمن الخطاب وان كان
كلامهم قبيل خطاب المشافهة اذ على تقدير عموم الخطاب ايضا يمكن ان يقال انه مع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع والاولى
بهذا اجوابا آخر بعد التنزل عن ذلك فتأمل ويستوجه هذا الوجه ما ذكر بقوله سلمنا وقد عرفت ما فيه فتذكر للاتباع الفرق
الرابع افادة احدهما العلم والآخر الظن واعتبار خصوص ظن دون غيره وجه البناء الفرق الآخر على ما ذكره خفاء فيكون
الخطاب متوجها اليه وقد عرفت بطلانه ولا يخفى انه يظهر من قوله فيتحمل الاعتماد انه لو كان الخطاب متوجها الينا لانتفى
القطع والكتاب وبعدم الفرق فتأمل والظهر اختصاص القائلة بالبناء فيكون دليلا آخر على ما ذكر ويستفاد من ظاهر الكتاب وغيره
غير صورة فلا يفيد ظاهر الكتاب القطع بالنسبة الينا لاحتمال وجود المخصص المعارض
فيه فلا يحصل الدليل الدال على المتروكة فيه على سبيل القطع بل على سبيل الظهور بخلاف ذلك الظن الا الظن المستفاد من الكتاب
ومشله بيان الحق انه لما كان الظن المناط الظن المستفاد في البراءة الاصلية الحاصل في غيره كخبر الواحد
نحو ما ذكر الا قوله ذلك ظن مخصوص للابعد الحاق غيره الا بدليل فانه ليس عن اتباع الظن بد لكن ان يقال ظاهره
مخصوص بالنص وقد ثبت بالدليل القطعي وبحمد الله ان الحق ان هذا دليل للكتاب الكتاب فتأمل ان يتعين الا الظن بل ان

بقي الدم على حكم الاتباع في الظن فلا بد اتباع قبيح اتباع الظن وما ذكره عطف على قوله عموم قوله على التعلق في حجية خبر الواحد
في الحكم بذلك يمكن ان يقال في قبول السيد ان قوله يتم على القائلين بحجية خبر الواحد بطريق الالزام فتأمل مستحيل لا يستلزم في امكان ذلك جواز
العمل بخبر الواحد بجواز العمل بالاصل فليس فيه ظواهر القرآن التي هي مقيدة اتفاقا فيستوجه فيه تأمل وقد عرفت والحاجة بناء
الان الرجوع الى الظان لتحصيل العلم وبين ما حكمنا في تجويز الدليل الثالث فالقول ما ذكرناه من انه يجوز ان يكون نقلها
اجماعا متواترا وغير ذلك ويجوز الاعتماد منهم القبول قياس للابق المميز الفاسق في غير الفاسق الذي لا يجب التثبت في خبره فيقبل خبره التثبت بدون
كالعادل لحكم الآية لا نقول لعدم وجوب التثبت احتمال ان الرد حرجا والقبول حرجا ولم يتحمل الاول في العادل الاكان اولى
من الفاسق وهو باطل بالضرورة فتعين الثاني بخلاف المميز فانه يتحمل كونه اولى من الفاسق فيتحمل الرد فيه حرجا فتأمل فانه
في غاية الدقة ويجوزون الاقتداء بالفاسق مع انهم لا يقبلون روايته فظهر الفرق عندهم الا يقال بين الاقتداء والرواية اعمل
القياس الى الدليل الذي هو القياس لفظ الاعم كيف يمكن ان يكون المراد منه نفس القياس ويمكن ان يكون المراد منه القاعدة والدليل
الرابع صحة القياس الذي هو احد الاصول والدليل بزعمهم وليس المراد منه المقيس عليه كما هو المعهود في القياس المنعه اولا
عدم قبول خبر الكافر فيه نظر اذ لا يتم ذلك في الكافر الثقة في دينه المعتقد بحرمة الكذب فتأمل وحجتهم قوله تعالى فيه نظر قد ذكرناه
في الكافر بل ما لو لا
في موضع الحاجة الى بعيد العهد عن زمان التكليف كما هو الغالب في الرواية التركان يكشف عن رواتهم
بخلاف حديث العهد كما سيأتي وقد تبين فساده لانك عرفت انه والظاهر بين معلوم العدالة ومعلوم الفسق للبين العادل
الفاسق الواقعيين هو العدالة للتعديل لا يخفى ان هذه مناقشة في العبارة فان للمستدل ان يقول ان الشرط في قبول
الرواية العدالة على نحو يكفي في قبول الرواية ثبوتها قول الواحد يكفي في قبول العدالة وثبوتها قول الواحد حتى لا يزيد على المشروط
بها فالاولى ترك هذا الجواب فتأمل ضرورة ان خبر العدل يجزي هذا المقدار ان ما ذكر على تقدير شمول الآية للاخبار بالعدالة
ايضا فانه على ذلك التقدير كان الاخبار بقول للشارع بحكم مفهوم الآية فيمكن ان يقال انه قائم مقام العلم كما انت بين فطنته
التوقف على العلم بخصوص بحكم مفهوم الآية او بان مفيد للعلم الشرعي وهو كاف فلا يلزم التناقض على التقدير بين الآنه يكون

ان تخصيص المنطوق بالمفهوم فيما اذا لم يكن عن الاول بل كان شاهد وهذا ان كان الوجه الاول ما ذكرناه في الجواب عن الشاذ الذي اشتهر بين
الافاضل المتاخرين من ان كل الثواب على ان خبر ما ذكره الاصحاب في الدية قياس او اولوية فاذا دفعنا الشاذ بقول الاول والذي يوجه العلامة هو في غير
وما هو بين من المخالفين ووجه ظاهر لا يحتاج الى البيان اما الاكتفاء بالاطلاق فيما يعلم عدم المخالفة فلان ذكر السبب انما هو لاحتمال
المخالفة فاذا علم عدمها فقد حاصل الحكمة واما عدم الاكتفاء بالاطلاق في صورة عدم العلم فلاحتمال المخالفة واما ما ذكره فانه لو كان
في المسئلة خلاف لما اطلق العادل لانه تدليس منه تضعيف اذا حكم الناس وفتاويهم انما هو على وفق نظرهم والناس في ذلك قبائل
والجارح يقول انا عالمة لا يخبر انه قد يكون عدم العلم في طرف الجارح كما اذا كان جرحه باعتبار ترك الواجب كترك الصلوة وترك
الزكوة وغيرها والعادل يقول انا عالمة فيتمسك بحكم ما ذكر لكن هذا نادر ثم لا يخفى انه ان ما ذكره لا يتم فيما عين الجارح السبب وفقهاء
العادل بطرق يقتضي منذ ان يقول الجارح هو قد قلدنا يوم كذا وقال العادل هو حر وانه بعد ذلك اليوم فلا يمكن الجمع في
بعض الصور الا الترجيح وهذه الجهة مدخولة يمكن ان يكون ذلك في حيث عدم الدليل على اعتبار مذهبه الظنون والبيان
ابن طاوس حيث قال فجان بحكم التدبر الصحيح باعتباره وكذا لو قال العادل ان يظهر وجه ما سيذكره في رد كلام
المحقق وفيه كلام مستقل سلمنا لكن التعديل اذا سلمنا ان قوله اخبر بعض اصحابنا تعديل مع القائل لانك البعض
وليس المراد تسليم ان الاصحاب منحصرون في العدول والواقع كما توهم العبارة اذ تسليم ذلك لا يبقى للكلام مجال فهو تسليم
ما هو المقصود بالذات منعوة الكلام لا يبقى للمذكور صريحا لان مقصوده من قوله لان الاصحاب لا ينحصرون في العدول
نزعم احد حتى يكون قول القائل اخبر بعض اصحابنا بمنزلة قوله اخبره عدل فتامل وتسليمه لينظر لا يخفى ان هذا يدل على
ان تعديل الراوي المبين ايضا غير كاف لانه لا بد في النظر فيه انه هل يعارضه جارح ام لا فلا اختصاص لعدم الكفاية بصورة
الابهام لا يمكن ذلك النظر في صورة التعيين يكون ممكنا ومن هنا ظهر ان تقدير المسئلة بعدم الكفاية لها فقد غير
جيده وكان مراده بعدم الكفاية عدم النفع وعدم ترتب الثمرة حتى يستقيم في الابهام دون التعيين فتامل
هذا ان قيد قول العادل لا يخفى انه انما يستقيم في الرواية بالتزييس سندا معينا موثقا

او فاقدا بوصفين لسند والعمل به كان الحكم بالصحة تعديلا للراوي المعين فيترتب عليه الثمرة كما اشرنا اليه فتامل عن المعصوم تقيد
ظاهر معروف فان اعلى المراتب ان يقول اتفقوا او سمعت المعصوم يقول اكذا او هو شيء لو اخبرني ثقة ورواه فمنهم من يقول
قال كذا او رواه ومنهم من يقول امر كذا او نهى كذا واما القراءة عليه عليه السلام مع حضوره واجازته عليه السلام فلم يتوجه الاصحاب الى حكم العدم
وفي ذلك وعلى تقدير وقوعه لا شك في ندرته وما ليس له ان يرويه فتامل وما ليس له ان يرويه بدون الاجازة ربما يكون الجواز في الغير
بسبب الاجازة فقوله ما ليس له ان يرويه بدون الاجازة وفقه الله تعالى مغلوط فتامل عن غرضه
تصحيح الرواية لا يخفى عدم انطباق تلك العبارة على هذا المراد سما التعليل المذكور فيها فانه لو تم لدل على نفي الجواز بالاجازة
مطلقا فتامل والوقوع اللهم فيه تامل فان قوله اكثر ما يمكن يشعر بما فهم العلامة وان هذه الطرق الشواذ المحاشة فتامل
ربما يؤيد ما ذكرنا بالنسبة لانك الكتب المتواترة فان تواترها مغن عن قراءة الشيخ او القراءة عليه او غير ذلك فلا وجه لكتب
الفرق مثلا ان يكتب الغير بانه سمعت كذا او قال فلان او بقي له هو سمعته هو الخبر فشيء بالسماع او باصبعه او بقراءته عليه او ذلك فلان
فلا يكون دالا بعبارة ولا اشارة او الشيء الذي كتب عرف ما فيه فيقول قد سمعت ما فيه ولم يقل اخبرت لك ان الامر كذا وكذا شيء
ما فيه غير او غير ذلك وعدم تصور الترجيح بدل على انه لو اذا الحديث حكمين لا يجوز نقل احدهما والسكوت عن الآخر او فيه تامل
لو لم يكن له معارض الاول وكان المراد عدم تصوره في افادة ذلك العمل لاجل العادة فتامل في الجملة والاشتهار الشهرة
بانه لا يجوز من كونه راجحا والا وجه له وكذا على تقدير كونه الخبر مع كونه العلم بفهم السامع له فتامل ان كنت تريد بعد مراده
عليه السلام انه ان كنت تريد بقولك فلان نقل للعادة ما قال فلا بأس وان تريد بقولك فلان ان هذه الالفاظ فلا يجوز
لانه كذب عن الاصل السكوت عنه لا يخفى انه اذا قال حدثني رجل او بعض اصحابنا لا يتوهم التلبيس والغش نعم اذا توهم
ذلك فيما اذا قال قال لنا صاحبنا عليه السلام او نحو ذلك يقصد صدقه لا يخفى ان هذا انما يجري فيما اذا قال قال لنا صاحبنا كذا
اما لو قال من اجل او بعض اصحابنا فلا يجري بصفة رجال الصحيح اذ لو اتصف احدهم ببعض رجال الموثق او الضعيف
بسبب الحديث بالسند لان التسمية ثناء بما قوله للمادون المراتب في جواز النسخ بجواز اختلاف المصالح ودعوى كتحويل القبلة وثبات الوجه

للعشرة النسوة بثمانية للاثنين وتقديم الصدقة للفجر وغير ذلك بحضور وقت الفعل المنسوخ فيكون ناسخا ورفعا للحكم بالنظر الى
المستقبل والخلاف بين المجوزين للنسخ في جواز وقوعه لان متعلق الفعل المامور به في الحال يجوز ان لا يكون فيه مصلحة في المستقبل
فينسخ الامر به في المستقبل لكونه مامورا به في الحال لا لاستحالة فيه سواء فعل في تلك الحال ام لا اذ لا فرق بين المطيع العاصي في حسن
توجه الامر والنهي اليهما بالنظر الى المستقبل بعد الاطاعة والعصيان وهذا واضح بالنظر الى المامور به الذي يكون وقته بعد فعله
واما الواجب الموسع الذي يبدو وقته قد رفعه قبل حضور وقته وفعله فواضح ايضا صحة النسخ بالنظر الى ما بعد ذلك الوقت المقدر من
الاوقات الاخر وامتناع عدم فعله في اول الوقت فغير صحة النسخ بالنظر الى بقية ذلك الوقت الموسع نادر من حيث انه من هو قبل
النسخ قبل الوقت فيلزم تعلق الامر والنهي بشيء واحد في زمان واحد كما زعم النافين بناء على ان بقية زمان الفعل الاول داخل
في مراده الوقت في الامر فقط فلا يصح تعلق النسخ به وانما يصح بالنسبة الى ما بعد الزمان الذي يشمله الامر لتعلقه الاقتطاعي او من
قبل النسخ بالنسبة الى سائر الازمان بناء على ان دخول بقية الوقت الاول الذي مشى سائر الازمان في شمول الامر له ظاهرا
لا حقيقة فيجوز نسخه بسائر الازمان فيكون التوسعة في وقت الواجب بحسب الظاهر في الحكم ثم نسخ كما هو حقيقة النسخ فيما نسخ ثم لا يخفى
ان المراد بحضور وقت الفعل حضوره من زمان يسع الفعل وشرائطه اذ قبل ذلك كقبل حضور الوقت في المسئلة وقوله اول
فعل اراد به لم يفعل اشارة الى ان محل الخلاف انما هو قبل حضور المقدار الشرعي لا قبل وقوع زمان الفعل الواقع كما
يتوهم من بعض العبارات حيث عبر بقبل الفعل في محل الخلاف فان المراد ما ذكرنا وان لم يقع الفعل قط مع قيام المقام
وارجع الى كلام القوم حتى يظهر لك حقيقة الحال وفي الشبيه يجوز ان يكون الفعل الواحد حسنا باعتبار قبيحا باعتبار
لا يخرف ذه فان الكلام في الامر الواحد من جهة واحدة كما اذا التزع في نسخ ما هو مامور به بعينه قبل دخول وقته لا شرع آخر
انه هو او ابراهيم عليه السلام يمكن ان يقال بعد تسليم امره بالذبح وان هنا نسخ ان نسخه قبل وقت الفعل ثم بدا نسخ قبل
وقوع الفعل لا قبل دخول الوقت المقدر له وكيف وابراهيم مع قيام الى الفعل والاتيان به انه ليس بفعل قبل دخول الوقت قد
عرفت ان محل النزاع في النسخ قبل دخول الوقت لا قبل وقوع الفعل فتامل والانصاف ان في هذا طغيانا خذ السند ممن صحته

الاظهر اجـ

ان للخلاف جواز النسخ بعد دخول الوقت وعدم زمان الوسع كما ذكرنا مع

الرواية باشتمالها على الطعن على الانبياء عليهم السلام بالاقدام وعلى سوء الادب ان الامر والنهي يتعلقان متعلقهما
فيه تامل وانما يصح ذلك لو كان المراد بالامر والنهي وقوع المامور به وترك المنهي عنه اما لو لم يكن ذلك مرادا بل
الغرض ايقاء الامر والنهي نفسهما لمصلحة في ذلك كتوطين المامور نفسه على ذلك وابتلائه وغير ذلك ثم
توضيح ذلك قبل دخول الوقت بطريق النسخ فلا يتم ما ذكره والتحقيق ان منزع الخلاف انه يجوز عند ابدا الامر والنهي
ام لا فمجوزه قوم ومنعه قوم فمن جوزه جوز النسخ قبل الوقت ومن منعه منعه تامل متعلق الامر يمكن ان لا
يكون مرادا بحسب الظاهر مامورا ظاهر التحقق النسخ اذ رفع ما هو مراد حقيقة في الواقع محال على الله تعالى تامل
لان خبر الواحد مظنون وهما معلومان قد تقدما سابقا في بحث تخصيص الكتاب باخبار الاحاد والاجماع على
عدم جواز نسخ الكتاب باخبار الاحاد فان ثبت القطع الظلام والا فما ذكره هنا مع الدليل محل نظر تامل
ما ذكر سابقا في بيان تجويز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ورد دليل الخصم حيث قال التخصيص وقع للدلالة في بعض الموارد
ومن ظنية وان كان المتن قطعيا ولم يلزم ترك القطع بالظن بترك الظن فكذلك فنقول في النسخ بالنسبة الى الازمان
وما قيل من ان التخصيص اهون من النسخ فلا يلزم من تقدم الاستدلال ثم لا نجوز ان البلد سابقا على جواز تخصيص الكتاب بالاجماع
بانعقاد بلدان تخالفا صريحا ولو في وجه ولا جازة النسخ بعينه فتامل وانما العبرة في ذلك بعدم ذلك بشارة الى تحقيق الخلاف
في الجواز او الوقوع وكونه قبيحا وبناء على ان الجواز بعد الوقوع لا فائدة فيه للاصولي وكتمد ذلك بشارة الى اصل المسئلة وكونه
قبيحا بناء على كونه اجماعيا على ما ذكره فتامل وهذا القدر غير كاف الا مجرد دعوى استقر بعد انقطاع الوحي غير كاف بل لا بد في
اثبات هذه الدعوى فتامل فان العبادة موهم لا يكون اتفاقا الا مجرد اتفاق وان كان بلا دليل والمراد انه لا كقبيح بحسب
الاتفاق في قبيل الامور الاتفاقية بل لا بد له من مستند فغير العبارة لطف لا ينبغي التعرض له لا يترتب عليه فائدة لانه لم يقع
مثل ذلك ولم يتعارف وقوعه وان جاز وقوعه معنى النسخ هذا امتناع الشيء عرفا ما لا يطلق عليه ممتنعين الا زالة التي تنسخ
الشمس الظل والتفرق تنسخ الكتاب او انقلت ما فيه الا آخره بالبديهة الحاصلة عن فحص ازالة حكم الاصل وحكم العقل

في الدلالة انه دفع صح

بغير دليل شرعي مثل ان الميت مجنون وصبي ونحو ذلك وكذا ان الثابت بدليل شرعي غير مستمر كخيار المجلس فانه يثبت في اول المجلس ويرتفع بالافتراق ويمكن ان يقال ان هذا ليس ازالة لان الحكم لا يستفاد الا بعد تمام الكلام فتأمل وجه احترازه عن قول الحنفية ان حكم كذا قد نسخ فانه وان كان دالا على الزوال المذكور لكن ليس بحيث لولاه لثبت الحكم بنفس الامر وان اعتقد المكلف ثبوته لانه ارتفع بقول الشارع رواه العدل او لم يروه العبادة المستقلة لانه ليس ازالة الحكم الشرعي بدليل ازالة لعدم ايجابه وهو ظاهر الفساد لانه لا يطلق وجوب على صدق عليه انها وتطوعا وانما يطلق كونها واجبا وليس حكما شرعيا مستفادا لكنه قيد توضيحي للحكم الشرعي احترز بزيادة الحكم الشرعي لا يكون الا مستفادا من دليل شرعي كانت نسخا مثل ان بقي من الفجر اكثر من ركوة ثم زيد في المعلوفة ركوة فان ثبت المفهوم وتحقق انه ليس نسخا والا فلا لانه لو ذكر واو في كونه نسخا تردد زيادة العبادة بالغير المستقل نظر وقد وجه بتوجيه بعيد والاظهر التشديد زيادة ركعة على صلوة الفجر فانه يثبت بتحريم الزيادة ثم ارتفع بوجوبها وهو لا ينافي ما ذكره بعض المحققين ان هذا الكلام خال عن التحصيل لان كل احد يعلم ذلك ويعترف به وانما الكلام فان الزيادة بعد تقرر الحكم الشرعي يسمى نسخا ام لا يسمى نسخا فربما يكون تشهد وسلام ظاهره انه اراد بقوله على سبيل الاتصال عدم الفاصلة بالتشهد البتة والا فاذا جاء التشهد فالكلام بطريق الفرض والتسليم فان الاجزاء يعلم لا من منطوق الدليل بل من هذا المجموع ومطلوع وعلى ذلك فترتب اثر الخلاف الذي يذكر عليه ممنوع فان الاجزاء وان لم يعلم من منطوق الدليل بل بالعقل ربما يعلم بدليل قطعي فلا يجوز زيادة الخبر الواحد على زعم من لا يجوز نسخ القطعي به اذ مناط ذلك عدم تقاوم خبر الواحد زوال القطعي لو اسلم ذلك الا ازالة نسخ او لا او لا نسلم ان كل نسخ كذلك فتأمل ولو سلم الاجزاء اريد ولا نسلم ان الاجزاء علم من نفس الدليل الذي لا يكون الوجوب منوطا بما فلعل من يفهم الاجزاء على زعمه لا يسمي ما يثبت به الدليل فان كان زيادة العبادة نسخا لا يجوز اثباته بخبر الواحد اذا كان المزيد عليه ثبت بالدليل القطعي لانه لا يجوز نسخ القطعي بخبر الواحد والفرض انه لا يجوز وان لم يكن نسخا كان اثباته به جائزا وكان ذلك بيانا لا زيادة وقياس منطقيا او بحسب ذلك فقيه يكون قياس الفقيه كقولنا كل سكر حرام ونقض الوضوء سكر ويتم الدليل اما لو قال المعترض الخبر لا يجوز ان هذا القول القياسي نهاية عليه منطق الادلة لاحتمال ان مراده ان علة حرمة الخبر الاسكار بان يكون المراد بالاسكار

الاسكار المعهود وكان مراد العلامة انه لو قال ذلك مع التصريح بالاطلاق انتفى ذلك الاحتمال فلا يظهر فائدة اضافته عليه فيجب ان يجعل البحث في هذا الدليل انه يجوز كون التراخي بقطعي على ما هو المشهور او مخصص من العام او التراخي الناشئ من استعمال احد طرفي اللفظ في مجموع الطرفين او في احدهما لا بنافيه وكان مراده غير ما هو المشهور وهو التراخي في تقرير لفظ وعبارة فتأمل تعرف الفرق وعلى الثاني كون التراخي في اللفظ قد عرفت مراد العلامة ولم يكن التراخي لفظيا فلا يجوز ان يجد في المتأخرين لا يجوز ما ذكره السيد على تقدير وتظهر فائدة العلامة في المتأخرين فاعلم ان الاظهر عند الاظهر عنده هو الاظهر لكن الشأن في القرينة على السقوط ما عدا العلة المنصوصة اذا لم يجز حمل القطع انما يقصد ظن التعدية والبصيرة بها وربما يناقش في اعتبار هذا الظن فتأمل دلالة مفهومه فحواه لا يجوز ما في هذه العبارة فان المفهوم والمفهوم هو المدلول الذي رفعه الكلام بان الدلالة عليه بأي وجه فلا معنى لدلالة المفهوم والمفهوم عليه ثم لا يجوز ان يجد وبيان وجه الدلالة والتعدية ولا يظهر مما ذكره مع قطع النظر عن عدم استقامة العبارة وجه الدلالة والظاهر ان وجه الدلالة على هذا المذهب اللزوم العقلي او العرفي وبين تحريم التأفيف وتحريم سائر انواع الاذى يكون دلالة الالتزام فتدبر قوله الخطاب الخ قال العلامة الشيرازي في شرحه على المختصر في تحرير الكلام للان الغرض ما يفهم على سبيل القطع وهذا كذلك ولعل الخطاب اللعن صرف الكلام عن سننه الذي يدل عليه اما بازالته الاعراب او التصحيف او هو مذموم واما بازالته عن التصريح وصرفه الى تعريض او فحوى وهو محمود ومنه قيل للقطن لحن لانه يفهم بالتعريض فحوى الكلام قال في القاموس الحن القول افهمه اياه قلت واللحن العالم بعواقب الكلام لانه بالقياس الجلي وفحوى المسند والناسخ بالجواب فتأمل وبعد ذلك كله لم يجد الجيد ذلك حجة بذكره بطريق السند فمن قال بالاستصحاب فيه تأمل يدل بانطباق المثال على الممتنع غير ظاهر فانه ذكر في صدر الكلام في بيان قول الاستصحاب انه هو ما دل بعموم دليل على انتفاء ذلك الحكم في ثاني الحال عدم دليل على انتفاء حكم التيمم بعد رؤية الماء محل التأمل فان العمومات الدالة على اشتراط الوضوء على تقدير وجود الماء تنافي بقاء ذلك الحكم فالقول بالاستصحاب في محله لانا نمنع ان مقتضى الحكم بقاء التيمم هناء والقول بعدم بقاء التيمم لانا لم نكون معينا على طرح الاستصحاب ويمكن ان يقال ان مبنى الخلاف في تلك المسئلة ان المراد باشتراط الصلوة مع وجود الماء بالوضوء في العمومات هل هو بالابتداء

او مطلقا فتامل غير واحد للاشارة الى احديها بهذه الاداة الى موجه موجه فكما عرفت وفي غيرها هي التاخر بالرتبة او الاقرب بما لم يدل دليل
على الوجود في ما مضى قال للاحصل الظن بالوجود في الحال بالعلم بالوجود في الزمان السابق والحاكم العدم بل ربما يتوهم ذلك لحصول الظن بسبب الغلبة
وغيرها كما لا يخفى اقول من استقرار الاحكام في الحوادث بيان لما يجري فيه الاستصحاب كما عرفت في اعتبار الدليل او ملاحظة الدليل الدال
فتامل شرط اتصاله بالخفاء لان هذا الظهور في مرحلة الاستصحاب كما عرفت ثم لا يخفى ان تغير حكم الدلالة او زالة الدليل فقوله
الدلالة بعد الاقدام عليه غيره وهو قوله في مراده وذلك انه اراد الجواب الذي يجيب عن ذلك القائل وحاصله ان ما يقطع بقاء
انما هو الدليل كالعادة وغيرها وليس في الدليل ما يقطع بقائه فذلك خبر اريد به نسبة الازمان الثاني الذي هو حين
رؤية المخبرين للازمان اخبارهم لتجاوز غفلة المخبرين رؤيتهم واخبارهم فتامل ان المقتضي للحكم الاول ثبات ان اراد ان
المقتضي لوجود الحكم الاول ثابت في الزمان الثاني فهو ممنوع بل هو اول الكلام وعين النزاع والمفروض للمحقق انما هو ثبوته في الزمان
الاول وان اراد ان ذاته ثابتة في الزمان الاول سلم ولا ينفع في المقام فتامل اوجه من هذه الوجوه ان كان التقدير عدم
العلم بالمؤثرة العدم في الزمان الثاني كذلك لا يعلم المؤثرة الوجود في الزمان الثاني اذ الممكن نسبته بذاته الى الطرفين في كل
آن على السواء والعلم بالمؤثرة الوجود في الزمان الاول لا يكفي بالنسبة الى الزمان الثاني الا ان يق بعدم احتياج الممكن
في البقاء الى تاثير جديد وهو ممنوع ولكنها كلية ولا ينفع هنا الا الكلية فتامل فانه يعلم على يقينه لانهم ان في المسائل المذكورة
عملوا بالاستصحاب بل بالعمومات الدالة عليه في بعضها بالخصوص الدالة عليه في بعضها بالحكم العادة وغيرها فتامل على ما يقتضيه النظر المتعلق
بقوله على البقاء الحكم الا مطلقون على وجوب البقاء الحكم على ما يقتضيه البراءة الاصلية اذا لم يدل دليل شرعي على خلافه ولا معنى
للاستصحاب الا هذا فمن اذ يمكن ان يق ان البقاء الحكم على البراءة الاصلية ليس من حيث الاستصحاب الا هذا فيمن ضعف او يمكن
ان يق بل من حيث النصوص والدلائل الدالة على البراءة في كل وقت ما لم يدل دليل على خلافه محمد الجهد الجهد بالضم والفتح
الاجتهاد وعن القواد الجهد بالفتح الطاقة وبالضم المشقة كذا قال العلامة التفتازاني في شرح المطول في التخصيص استفراغ
الفقيه الظاهر ان المراد بالفقيه من اتصف بالفقه بالمعنى المصطلح الذي فسره في اول الكتاب وهو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية

الا اخر ما ذكر هو في ذلك شارح المختصر وقال هذا احتراز عن استفراغ غير الفقيه وسعة والظاهر انه لا وجه له لان الظاهر ان الفقيه
لا يحصل الاجتهاد وابعد استفراغ الوسع الا باحاطة كل الادلة والتامل فيه والا لم يستند قضية على الخلاف فكل من فقد
محمد (ره) ذلك يكون مجتهدا فقط فلا يتحقق افراج استفراغ ما في الحكم الشخصي لان الوسع لان استفراغ المنطق قاصر بنا في اشهيات
اذ لا مبالغة فيها فيجب افراجه في الحد فنقول بان هذا ليس استفراغا للوسع اذ يمكنه تحصيل المبالغة فبعد الاستفراغ لا حاجة
الى قيد اخر ثم لا يخفى ان الفقه هو العلوم الحاصلة بالاجتهاد والتهيؤ لذلك العلوم والاجتهاد هو السعي والعمال النفس في تحصيلها
فيقال ان فيلسوفا في قيد استعمال احد المترادفين في تعريف الاخر بان يحصل للعالم الذكاء ان المراد انه يحصل بحسب ظنه
جميع ما هو المناط في ذلك المسئول عنه لكان هذا الظن مطابقا للواقع او لا لكان بظاهر في احتجاج الاولين وجوابه فقد
سبق ان المجتهد المطلق فيه بحث اما اولا فلانه عالم يكن محيطا بجميع ادلة الاحكام فظنه بعدم المعارض وانحصار المناط
فيما عدم اضعف في ظن المحيط بالكل كذلك فلا تسلم ثانيا فعلى تقدير تسليم تساوي ظنهما في الانحصار فلا تسلم تساوي قوتهما
في الاستنباط لظهور زيادة قوة من كان مدربا واحاطة اكثر غالبا فلا تسلم تساوي ظنهما في الحكم وامانا ثالثا فلانا لا نسلم
ان مناط الاعتماد في المحيط بالكل ظنه من حيث انه ظن حتى يستلزم الاعتماد في كل ما تكون بمثابته كان الاجماع او غيره
والبعض بما ذكرنا يندفع المنصة بكثيفة الذريعة يحصل التجويز المذكور ان التجويز المذكور في الظن بالطرق الاخر التجويز
مطلقا لا ينافي الظن المفروض فتامل على وجه لا يرد ما ذكرنا اليه ولكن التمسك في جواز الاعتماد
وقد يستدل على جواز التجزي برواية ابي خديجة عن الصادق عليه السلام حيث قال انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا
فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه والجواب ان هذه الاستدلال انظر فان الناذ للتجزي لا يدعي العلم بكل
الاحكام وانما يدعي وجوب الاحاطة بكل الادلة ليحصل الظن القوي بعدم المعارض فزعمه انه لا يحصل العلم بشرعي من
المسائل والاحكام لا ينافي مذهبه اذ زعمه ان هذا لا يحصل الا بعد احاطة الكل وظن عدم المعارض فالنزاع معه
ليس الا هذا والكبرى لا يدل عليه والا يمكن ان يق موضع النزاع ظن المتجزي للاعلم والمذكور في الكبرى هو العلم ولكن ان

الا اخر ما ذكر

ان لم يكن الكلام والبحث في ذلك سئل عن الدين حجية القياس وان لم يكن منصوص العلة لكنه يسمى الدليل فيه والتعويل عليه
يوجب الدور في اي شيء ان الظن اي صار بالتجزي ارجح لم يكن منع الدور حجية المذكورة بالنسبة الى مقلد المجتهد الظن في اي شيء
بد ونه لا يتم الفقه اذا ثبت تحقق الظن بالظن مستلزم الدور يقتضي ان الدور لا يليق للخلاف في جواز التجزي في المسائل الاصولية اذ الخلاف
في التجزي في المسائل الفروعية والا يجوز ان التجزي في المسائل الاصولية لا الفروعية فالدور وكان يدوم الخلاف في جواز التجزي في الاصول ان
سناط اكثر مسائلها الادلة العقلية والدور فيها كثير لزيادة التشعب ليس فيها احتمال التعويض المعارض بخلاف الفروع الشرعية
ورجوعه في ذلك الى ان الحكم بجواز التجزي والاجتهاد المطلق شرائط كانه اراد بالمجتهد الاجتهاد المطلق الاجتهاد في الكل
كما هو مستفاد في كلامه في المسئلة السابقة واني خصصت بناء على انه اراد بما ذكره في بيان الشروط موقفة جميع ما يتوقف عليه الدلالة
وجميع مسائل الاصولية وكذا باقي الشروط وكذا ارادة التعميم بالنسبة الى مجتهد الكل والتجزي فيكون الاطلاق اشارة الى التعميم
وح لا بد ان يراد بما ذكره في الشروط اعم من موقفة ما يتوقف عليه الكل او البعض والاول اظهر من عبارته فان كان عليها دليل
قاطع كانه اراد بالدليل القاطع ما لا يفتقر الى الاجتهاد ودقة النظر كما يظهر من مقابلته للشق الثاني حيث يحكم فيه بالظن
غير معذور مطلقا بناء على انه ح يكون مقصرا حيث يكون الدليل واضحا في الدلالة ومع ذلك لا بد من عدم تقصيره في الطلب
او كونه قاطعا بذلك العذر الذي لا يقتضي حضوره في نظره بحيث لا يحتاج الى الطلب اللهم الا ان يقال ان مراده بالقاطع ما يكون
كذلك ح ويستقيم الحكم بكونه غير معذور هو الاقرب الى الصواب قد ذكروا لاثبات هذا القول حججا كثيرة والكثرة ما
مناقشات كثيرة واضحة والعمدة فيها بعد اجماع العامة لو ثبت بشيء يخطئه السلف بعضهم بعضا من غير نكير وما روي من ان للمصيب
اجرين وللمخطئ اجرا واحدا وان الاصل عدم تعدد حكم الله في واقعة واحدة حتى يثبت والمصوبة اليه ذهبوا واعتقدوا انه لو كان
المصيب واحدا والظن كيف عليه العمل اجماعا بموجب قلته فاما ان يوجه عليه مع القول ببقاء حكم الله في حقه او مع زواله
والاول يستلزم ثبوت الحكم بالنقيضين والثاني يستلزم التكليف بحكم الله وعلمه في غير شيء اجماعا وهو باطل اجماعا على انه خلاف الفرض
اذ ح يكون الثاني مباحا والازم خطأ، وقد يستدل لوجوبه او جوازه وهو ان عمل المجتهد بما ظنه واجب اجماعا وفي الفقه حرام

قطعا فلو كان بعض الظنون خطأ لزم كون العامل به مخطئا، واجيب بالصواب حراما وليكون دفعها على قاعدة الحسن والقبح الذاتيين
كما هو الحق مسامحة في معنى الخطأ، والصواب بان المراد بالصواب ما فيه جهة الحسن الذاتية وان لم يتعلق به الحكم والخطأ، بخلافه
فيختار ان الحكم ليس متعلقا بالصواب بالنسبة الى مخطئ خلافه وكونه صوابا بعنوان فيه جهة الحسن الذاتية وانما يتعلق بالظن
باعتبار حسنه العرضي وهو كونه متعلق الظن فلو تعلق الظن بالصواب اجتمع الحسنان فيكون له ثوابان والاخطأ له ثواب واحد
والمشهور رفعه التفصيل بالقطعيات فان المصيب فيها واحد اجماعا كاخذ العامي برأي العامي وقول العامي واخذ المجتهد
بقول المجتهد ح جواز التقليد اراد بالتقليد هنا معناه العرفي كما ذكر والمنصوص في صورة اشارة لدفع ما يقال
انهم كيف يعملون فقد نص قاطع فقال المنصوص في صورة هذا الخطأ، موضوع عنه لا يخفى ان تصوير كونه موضوعا عنه بعد الحكم
بانه غير جائز على المكلف لا يكون الا من اشكال فيحتمل ان المراد به سقوط الاثم بالعفو من حيث انه صغيرة فلا ينافي العدالة وان كان
عمدا عالما وبهذا التفسير للعلامة الآتي او المراد انه ناش من الجهالة بعدم جوازه فيكون معذورا لكونه جاهلا بالحكم الحاصل به لفظ
الخطأ، لكن للعلامة الدليل او يختص ما ذكره بالمجتهد بالمسئلة والحكم فتامل فيصير الغرض فيما نظر اذ الغرض وهو سقوط
الاثم ح تقدير عدم حصول الادلة مطلقا ح ما نقل عنه المتكلم سقوط الاثم ح تقدير حصول الادلة اجمالا لا يكون محصلا
للغرض والبعض مقصوده اثبات كونه موضوعا عنه مع كونه غير جائز ح تقدير حصول الادلة اجمالا للكل واحد فالاثم قطعا
لكن لا يتصور حديث عدم الجواز فتامل كان الحكم بالسلام الاول لا يخفى ان هذا يدل على انه لا تعتبر في الاسلام
والدليل على انه موضوع عنه كما هو المدعى الا ان يقال ان مناط الاستدلال ولا يلزم بما ذكر لا يخفى انه لو تم هذا
الدليل على عدم الوجوب لا على كونه واجبا موضوعا عنه فتامل لم يقولوا الى يجعلوا قبل الشهادة موقوفا على ذلك
مع غير تقييد الا من غير تقييد يكون اهل الذكر معلوم الاجتهاد فيشمل الظنون اجتهاده ان الفقه بقول الاعلم اقرب
لو ثبت الاتفاق من الاصحاب على ذلك فلا كلام والا فقد يذهب الاجتهاد نظرا زيد عما ثبت حجية قول المجتهد مطلقا
للدليل على لزوم تابعية الادنى وجوب ذلك نعم لو قيل بانه اذا علم وجه فتامل تحصيل الحكم بالاجتهاد فيه تامل

اذ يصدق انه لم يستوف استفراغ الوسع ح لجواز ان يكون ح النظر في الادلة والفكر فيها وبتجاوزه قوته ح السابق فيكون عاجزا عن الحكم لم يبذل جهده فيه فيكون مقصرا غير معذور في الخطأ فتكلفه ح في اصابة الصواب بالاجتهاد والعمل بالاجتهاد وان كان خطأ فرخص الرخصة حيث لا يقدر على غير ذلك فلو كان قادرا فجواز العمل للناظر قد قصد بعضهم بعض زمان وتغير حال يجوز معه زيادة قوته واطلاعه على الادلة وعدمه فان كان كذلك فلا يجوز البناء على السابق والاجازة هذا غير بعيد ان كان ميتا فارجع الى الفتوى ودور وهذا انما يتم لو لم يجز التجزؤ في الاجتهاد وهو خلاف ما هو مذهب المحققين اذ لو جوز فلعل المكلف مجتهد في هذه المسئلة الاصولية زاعما انه يجوز الرجوع الى الميت فرجع اليه في باقي المسائل ولا يلزم الدور والمفسدة اقرب فالتعويل في المسئلة ما ذكر الا مع الاجماع لو كان ممنوعا عند نا فان الاخبار بمجلد فاهل الخلاف فان التعارض عندهم قد يقع مع القياس ايضا ثم حصر تعارض الادلة الظنية سندا او متنا وتناول الكتاب على هذا ح ليس في الادلة الظنية بقطعية سنده والمتجزئ انه لا يتم ح قوله لا يلزم كانت وجوه الترجيح كلها راجعة اليها الى الاخبار اذ حصر تعارض الادلة الظنية بالمعنى المذكور في الاخبار لا يستلزم رجوع كل وجوه الترجيح اليها لجواز رجوعها الى الكتاب فرجحة ظنية والاتيان وما بناء على جعل الاخبار ثمرة الكتاب فيتقل الاجماع الخ وهو بعيد والظاهر ان مراده ان تعارض الادلة الظنية التي نحن بصدد بيانه منحصرة في الاخبار اذ تعارض الخبر مع الكتاب بالعموم والخصوص والاطلاق والتقييد قد مر حكمه ولا يتصور التعارض فيه بنوعه اذ كانت صفات الاكثر الظن الواجب او قائل لان تأثير الندورة مثله الظاهر ان مراد العلامة بالندور ليس ان الحديث الظني السند قليل بالنسبة الى غيره في الاحاديث حتى يرد انه لا دخل لذلك في كونه موجبا لما ذكره بعد حصوله وندرة مخالفة الظن في جنب طول المدة وقلة الوسائط فيصار بسببه الى الظن او الكذب نادر ولا شك ان الاول خلاف تأثير الترجيح لكن يرد عليه ان هذا الكلام لا يجري فيما اذا علم طول غير الوسائط وعدم التهم وملاقاة كل من تقدم عليه بما لو كان ملاقيا لم يعلم الامور المذكورة كان كما ذكره وجه قائل اذ لو جوزنا اذ لو لم يجوز كون الامام فيهم لكان ة في تفهم نظما اذ الاكثر الخلاف في القولين فلا تصور ترجيح الموافق للاكثر ويسعه بالمقرر اعترض عليه بانه لو جعلنا ح

مقررا استفرغ استفد ما منه ما لا يستقل العقل به ولو جعلنا مقدما استفد ما منه ما يمكن استقلال العقل فيه موقوفة و هذا راجع الى ما ذكر في حجية المذهب الثاني ة ان العمل بالناقل يقتضي تقليد الشيخ اعترض عليه بان ورد النقل بعدم الاصل ليس منشيا للاشتهار ة والشيخ هو رئيس الحكم الشرعي وابقه لو جعلنا المقرر منقدما لكان المنوع حكما ثبت بدليلين العقل والسمع وهو اشهر فمخالفة لانه نسخ للاقوى بالاضعف

ح يجوز القول بما يحتمل التأويل لا يخفى ان احتمال التأويل مشترك ان القولين ويلزم في رجح الامور كونه مخالفة العامة وموافقتها باحتمال التقية ة احد هما دون الاخر يوجب الترجيح فما ذكره ساقط قد تم هذه الكتبة

الله يغفر لعبد العبد الضعيف والحقير النحيف

نجم الدين بن عبد اللطيف نور الله

والمكان في زاوية الكتب والبلد

يوم الخميس وعشر

الاخيرة شوال

المكرمة

سنة ١٢١٦

هـ هـ

يوم

المقدمة الاولى

ان الدنانير لم تتغير عما كانت عليه في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وذلك لان الاصل عدم التغير ما لم يثبت خلافه وايضا لو كان لنقل الينا لعموم بلوى الناس به ولم ينقل مع انه قد اتفق علماؤنا والعامة على عدمه قال الراغب في شرح قوله تعالى وجعلنا الشمس والقمر آيتين لم يختلف في جاهلية ولا اسلام وقد سمعت من الوالد العلامة انه قال رأيت كتب الدنانير القديمة كالرضوية وغيرها بهذا الوزن

الدراهم فقد اختلف اختلافا كثيرا والمعتبر ما كان في عصر النبي صلى الله عليه وآله وقد نقل الخاصة والعامة انها كانت ستة دوانيق قال العلامة في التحرير والدرهم في صدر الاسلام كانت صنفين بغلية وهي السود كل درهم ثمانية دوانيق ونحوه قال في التذكرة والمنتهى وقال المحقق في المعتبر كون الدرهم ستة دوانيق بحيث يكون كل عشرة منها سبعة مثاقيل هو الوزن المعدل فانه تعالى ان السود

الدينار مثقال شرعي بلا خلاف وهذا مما لا شك فيه وهو ثلثة ارباع المثقال الصيرفي

مثقال وثمن من الشرعي والمثقال الشرعي درهم وثلثة اسباع درهم والدرهم نصف المثقال الشرعي وخمسه ونصف المثقال الصيرفي وربع عشره فيكون مقدار عشره دراهم سبعة مثاقيل فيكون عشرون مثقالا

نصاب الذهب في وزان ثمانية وعشرين درهما واربعة اسباع درهم واما تادرهم اول نصاب الفضة في وزان مائة واربعين مثقالا وهذه النصب مما لا شك فيه واتفقت العامة والخاصة كما ظهر مما سلفناه في المقدمة الاولى قال العلامة في التحرير وزن كل عشرة دراهم سبعة مثاقيل فمثقال الذهب وكل درهم نصف مثقال وخمسه وهو الدرهم الذي ضرب به النبي صلى الله عليه وآله المقادير الشرعية في نصاب الزكوة والقطع ومقدار الديات والجزية ونحو ذلك ونحوه قال في التذكرة والمنتهى واعلم انهم اتفقوا على ان كل واحد وزنه ثمانية حبات من اوساط الشعير وكذا ذكره ايضا في كتاب الحاوي فالدرهم ثمان واربعون شعيرة والدينار ثمان وستون شعيرة واربعة اسباع شعيرة لكنه قد ورد في خبر سليمان بن حفص المرادي انه وزن ست حبات والحبة وزن حبتين من شعير من اوسط الحب لا من صغاره ولا من كباره وسنفصل عن قريب ان شاء الله

الصاع اربعة امداد وهذا متفق عليه بين الخاصة والعامة انما الخلاف في المد فذهب اكثر علمائنا الى انه رطلان وربع بالبغدادي يكون الصاع تسعة ارطال بالعراقي ورطل ونصف بالمدني يكون الصاع ستة ارطال بالمدني وهذا هو المختار للشيخ في الخلاف واجماع الفرقة المحقة عليه يكون الصاع تسعة ارطال والمد رطلين وربع وقال ابن الجنيد من علمائنا ان المد رطل وربع وقال الشافعي رطل وثلثان يكون الصاع خمسة ارطال ونصف وقال ابو حنيفة رطلان يكون الصاع ثمانية ارطال وقد ضعف العلامة في المنتهى مذهبه فلا يطول بالتعرض لها لما اجاد المرتضى فيما رواه الشيخ في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه وآله يتوضأ بمد ويغتسل بصاع والمد رطل ونصف والصاع ستة ارطال بارطال المدني يكون تسعة ارطال بالعراقي والظاهر ان قوله بارطال المدني هو من كلام الشيخ لانه نقله في الاستبصار ويوزن هذه التمرة وظاهر العلامة

في المنتهى انه ظنه جزء الجزء واخبار الفطرة ايضا تدل عليه لان بعضها بلفظ الصاع وبعضها بتسعة الارطال والاقل
عليه صريحا ما رواه الكليني عن محمد بن يحيى عن محمد بن احمد عن جعفر بن محمد بن ابراهيم الهمداني وكان متنا حاجا كتب
الى ابي الحسن عليه السلام يا سيدي انا كنا اختلفنا في الصاع بعضهم يقول الفطرة بصاع المدني وبعضهم
يقول بصاع العراق فكتب الي الصاع ستة ارطال بالمدني وتسعة ارطال بالعراقي قال واخبرني انه يكون بالوزن
الف ومائة وسبعين مثقالا وحج معي جماعة من اصحابنا فاخرجنا صيعانهم فوزنت بحضرتي فما كان منها يسع تسعة
ارطال بالعراقي وزن ستة ارطال بالمدني وما كان يسع ستة ارطال بالعراقي وزن خمسة ارطال بالمدني
وقد رواه الشيخ في الموثق بإسناده عن سماعة قال سألته
عن الرجل يخرج من الماء الغسل فقال اغتسل رسول الله بصاع وتوضأ بمد وكان الصاع على عهده خمسة امداد لو
كان المد قدر رطل وثلث دانق واجاب العلامة بان سماعة فطحي ومن ذلك لم يسنده الا امام ومن ذلك
حكم بان الصاع خمسة امداد لو فيكون مقاربا لما قدناه من ان الصاع اربعة امداد انتهى وسنتكلم في هذا الحرف
المقدم الرابعة فانتظر الرطل يطلق بالاشتراك على ثلثمائة اوقية وان المكي والمدني والعراقي
نصف المكي وثلثا المدني فالمدني ثلثة ارباع المكي والمشهور ان الرطل العراقي احد وتسعون مثقالا وكذا
ذكره شيخنا البهائي وكذا يظهر من كلام الشهيد في الذكرى نسب الاول الى العامة فهو الاول الرطل العراقي مائة
وثلثون درهما وعلى الثاني مائة وثمانية وعشرون درهما واربعة اسباع درهم والرطل المدني على الاول
مائة وخمسة وتسعون درهما والمكي مائتان وستون درهما وعلى الثاني المدني مائة واثنان وتسعون درهما
وستة اسباع درهم والمكي مائتان وسبعة وخمسون درهما وسبع درهم كل ذلك لما بيناه في المقدمة الثانية
من النسبة بين المثقال والدرهم ثم اعلم ان المد المشهور على الاول مائتا درهم واثنان وتسعون درهما
ونصف درهم وعلى الثاني مائتان وتسعة وثمانون درهما وسبعة اسباع درهم وما ذهب اليه ابن ابي نصر في المد الذي كان
مراده الرطل العراقي كما هو الظاهر من الاول مائة واثنان وتسعون درهم ونصف على الثاني مائة وستون درهما
وخمسة اسباع درهم اما غير ساعة فالظاهر حمله على العراقي لانه لو حمل على المدني والمكي يزيد على المشهور بكثير وعلى التقدير

حمله على العراقي فعلى الاول يصير المد مائتين وخمسين درهما وعلى الثاني مائة درهم وثمانية وثلاثين درهما
واربعة اسباع درهم لان الاوقية اربعون درهما ويخالف جميع ما ذكرناه ما رواه سليمان بن حفص المروزي
عن ابي الحسن عليه السلام ان الصاع خمسة امداد والمد وزن مائتين وثمانين درهما والدرهم وزن ستة دوانيق
والدانق ست حبات والحبة وزن حبتين من شعير من اوسط الحب لا من صغاره ولا من كباره لانه حمل الصاع
خمسة امداد وقد نقلنا اتفاقهم على انه اربعة وايضا المد وزن مائتين وثمانين درهما وقد عرفت تحديده على جميع
الاقوال وايضا فيه ان الدانق وزن اثنتي عشرة حبتين من الشعير ان المشهور انه ثمانية حبات فبالحبات يصير المد المشهور
اربعة عشر الفا واربعين حبة وعلى هذا يصير عشرين الفا ومائة وستين حبة والرطل العراقي اذا كان احدا وتسعين
مثقالا فهو سبعة آلاف ومائتان واربعون شعيرة والرطل المدني والمكي بحسبان ذلك الصاع على المشهور الف
ومائة وسبعون درهما كما دلت عليه رواية الامداد فان الظاهر ان الوزنة هي الدرهم وهذا مؤيد للمشهور وتحديد
الرطل باحد وتسعين مثقالا وهو ثمانمائة وتسعة عشر مثقالا فهو ست وخمسون الفا ومائة وستون شعيرة وعلى حسب
ابن ادريس اربعمائة وخمسة وخمسون دينارا وستمائة وخمسون درهما وعلى حسب سبعمائة الف ومائتان وخمسون درهما
وثمانمائة وخمسة وسبعون دينارا الى مثقالا شرعيا وبالحبات سبعون الف حبة والاحوط سليمان بن حفص
المروزي فلو جعلناه اربعة امداد وعلى وفق المشهور يصير الفا ومائة وعشرين درهما وسبعمائة واربعة وثمانين
مثاقيل شرعية واما اذا حملنا عليه ظاهره وجعلناه خمسة امداد وهكذا فعله الصدوق في مقدار الماء للوضوء
والغسل وان خالفه وافق المشهور في الزكوة يصير الفا وهما اربعمائة درهم بالدراهم المشهورة العين
ومائة درهم وبالحبات مائة الف وثمانمائة حبة وهو قريب من ضعف الصاع المشهور وكذا على الوالد العلامة
على الصاع الذي اغتسل منه رسول الله صلى الله عليه وآله مع زوجته لما رواه الصدوق عن ابي جعفر عليه السلام انه قال
اغتسل رسول الله هو وزوجته من خمسة امداد من اناء واحد فقال زراره كيف صنع فقال هو ضرب بيده في الاناء

قبل ان تقر قرحه ثم ضربت هن فانفقت فجهانم افاض هو وان فضت هن على نفسها حتى قرغا وكان الذي
اغتسل به النبي ﷺ ثلثة امداد والذي اغتسلت به مدين واما اجزاء عنهما لانها اشتركا فيهما جميعا ومن انفرد بغسل وحده
فلا بد له من صاع وقد روى الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم عن احدهما عنه قال سالته عن وقت غسل الجنابة كم يجزء
من الماء فقال كان رسول الله ﷺ يغتسل لاجد الشاك يقول الثلثة الامداد التي اغتسل رسول الله ﷺ بها لا تقصر
عن الصاع المشهور بكثير لانها تبلغ ستين الفا واربعمائة وثمانين حبة ويمكن ان يقال هذا الخبر مؤيد لخبر سماعة
ومؤيد به لانه لا يفصل فرق كثير بين هذه الثلثة الامداد وبين الصاع الذي ورد فيه الاربعمائة وثمانين حبة
اعني عشر دراهم اربعة مثاقيل شرعية ومثل هذه التفاوت لا يعبا به في امثال هذه المقالات التي مبنى
على التخمين والتقريب هن فيما لا تفاوت المكاييل والموازين بمثل هذه الاقرار والله اعلم وبحجة الاخبار ثم
اقول ايها الطالب التحقيق سلك الله هن رحيق التدقيق ان اعتنيت بما هديناه واتقنت ما حققناه فاستمع ما يتلى
عليك واحفظ ما يمد اليك في فصول الاول فيما يتعلق بالمشهور في الصاع والمد والدرهم وغير ذلك هن
التحديد فنقول لا الدرهم في زماننا فهو يوازن ثلثة وستين دينارا هن الفلوس لان الدرهم العباسي القديم كان عشرة
دوانيق من الصيرفي يوازن مائة دينار هن الفلوس فالمثقال الصيرفي مايوازن مائة وعشرين دينارا منها اعني ستة دوانيق
وما ذكرناه في المقدمة الاولى ان الدرهم نصف وربع عشر هن الصيرفي فيكون موازيا لثلثة وستين دينارا
هن الفلوس وذلك ما اوردناه فهو الصاع فهو نصف المن ان هر العباسي واربعة عشر مثقالا بالشرعي فهو ستمائة واربعة
عشر وربع هن الصيرفي وان الاول واستعمال ذلك مع وضوحه فاضرب الثمانية وتسعة عشر في عدد دوانيق
المثقال الشرعي اعني اربعة ونصف واقسم الحاصل اعني ثلثة آلاف وستمائة وخمسة وثمانين ونصفا على عدد
دوانيق الصيرفي اعني ستة كصدر ما قدناه فالمقدار هو هن الصاع مائة وثلثة وخمسون مثقالا ونصف مثقال
ونصف ثمنه بالصيرفي فزد على ثمن المن ان هر الذي يقال له فارسيته بنجاه درم ثلثة مثاقيل ونصف ثمنه وذلك بعد ما استقناه

وربع مثقال من الصيرفي وذلك لان المن الشهر الف ومائتا مثقال بالصيرفي والصاع ثمانمائة وثلثة عشر مثقالا

فهو ثمانية وستون مثقالا ودرهم مثقال من الصيرفي اذا كان احد واربعين مثقالا من الشرعي نحو ما مر من التقريب
فينقص على نصف ثمن المن ان هر الذي يقال له فارسي بيست ونج درم يعني ستة مثاقيل وثلثة ارباعه اعني الفا ومائتين ظل
بالعراق فهو مائة الف وستة آلاف ومائة مثقال شرعي فيكون احدا وثمانين وتسعمائة مثقال صيرفي فبين ثمانية وستين
مثاقيل من بالمن ان هر العباسي الجديد واما اذا كانت الرطل منا هو المدني كما قيل يكون مائة ومثقالين وثلثة اثمان
من اعلم انا قد زنا بانورمن ارسنطرف يكون بشيراز في خبز الفين وثمانمائة وثلثة واربعين مثقالا صيرفيا فعلى هذا
المشهور من ثلثة امنان ونصف في مثله يكون الكر مائة الف واربعمائة وستة وخمسين مثقالا وثمن مثقال وبالمن الشاهر
الجديد ثمانين منا وثلثة امنان ونصف المن المائتين وستة وخمسين مثقالا وثمن مثقال وبالمن الشاهر القديم
ثمانين منا وثلثة امنان وعلى مذهب القميين اعني ثلثة امنان وربع مثقال يكون الكر ثلثة وستين الف ومائتين واحدا
وستين مثقالا وبالمن الشاهر اثنين وخمسين منا ونصف من وستين ومائتين مثقال وعلى هذا خبر السعيد
بن جابر اعني زراعة زراي بشيراز في زراعين يكون بانورمن بسعين منا ورمع من وثمانية واربعين مثقالا اعني
اربعة وثمانين الفا وثلثمائة وثمانية واربعين مثقالا صيرفيا وهذا قريب كما قدرناه من ارطال العراق
واذا حمل خبر السعيد بن جابر على الحوض المدور كما عليه الوالد العلامة في الشرح يبلغ خمسة وخمسين منا ومائتين
وثلثة اسباع مثقال الذهب فظاهر لما ذكرناه من عدم تغير الدينار وامثاله مع المثقال الشرعي
نصف الفضة فاضرب الاول اعني مائة درهم مائة واربعين مثقالا شرعيا كما مر فيكون مائة وخمسة مثاقيل
صيرفية وعلى ما ذكرناه من ان الدرهم يوازن ثلثة وستين دينارا من الفلوس يكون النصاب الاول اثنى عشر الفا
ومائة دينار منها ان الثلثة وستين عباسيا بالضرب القديم المضروب عشرة دوانيق للا الضرب الجديد المضروب
تسعة ونصفا واما الضرب الجديد فستة وستين عباسيا وثلثة دوانيق وما يخرج من النصاب الاول خمسة دراهم
اربعة يوازن ثلثمائة وخمسة عشر دينارا من الفلوس اعني حسابا بالتقديم واما نصاب الفضة الاول فهو خمسة

كل واق ستون صاعا فيكون المجموع ثمانمائة الصوع لكل واق ستة وثلثون الفا وثمانمائة وخمسة وخمسون مثقالا صيرفيا
وهو ثلثون منا ونصف من بالمن الذي هو مائتان وخمسة وخمسون مثقالا صيرفيا فمجموع الخمسة الاوساق مائة واربعون
وثمانون الفا ومائتان وخمسة وتسعون مثقالا صيرفيا وهو مائة وثلثة وخمسون منا ونصف من ونصف ثمنه
والذي في بعض ما لم يبلغنا على المشهور مما قدمناه ذكره وفيه مقاصد الاول ما يتعلق بتحديد الصاع بتسعة مثقالا
فنقول المد المشهور عند امامنا واحد وخمسون مثقالا وسبعة اثمانه فيزيد على ثمن المن الذي هو مثقال وستة
اثمانه والصاع يزيد على نصف المن الذي هو تسعة مثاقيل ونصف من الصيرفية وانما تعلقت بنقص عما ذكرناه
في المقصد السابق بما يتميز وخمسة وعشرين مثقالا صيرفيا وعلى ما ذكرنا فنقل البداية المقصد الثاني التحديد
على خبر كما عنه فنقول ان قفيزان الرطل احد وتسعون بسلم المد مائة واحد وثلثين مثقالا صيرفيا والصاع ثمانية
وستة وخمسين مثقالا صيرفيا وربعه والخمسة الاوساق مائة وستة وتسعون الفا وثمانمائة وخمسة وتسعون
مثاقيل صيرفية وربعة وستين منا ميتا ونصف ثمن من وان قفيزانه تسعون بنقص

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله اجمعين والله المستعان وعليه التكلان قوله اللفظ ان استعمل فيما وضع له فحقيقة جعل القسم مطلق اللفظ المتناول للمفرد والمركب لان كلا منها ينقسم الى الحقيقة والمجاز ولا يختص الانقسام اليها باللفظ المفرد على ما توهمه بعض الاعلام حيث زعم ان الوضع الذي بنيت عليه الحقيقة انما يتحقق في المفردات دون غيرها للقطع بان اختلاف معاني المركبات كالمركب الاسنادي والاضافي مثلا انما نشأ من جهة الوضع كاختلاف معاني المفردات فقد صرح ائمة اللغة والاصول بان المركبات موضوعة بالوضع النوعي وان الاستعارة وغيرها من انواع المجاز وقعت فيها ومن المعلوم ان المجاز فرع الوضع وتخصيص الوضع بالشخص مع ما فيه من التعسف يقتضي خروج الافعال والصفات والمثنى والجموع وغيرها من المفردات التي لم يعلم وضعها بالهيئة دون المادة فانها باسرها موضوعة بالنوع دون الشخص ومما يعلم من ان المجاز موضوع بالوضع النوعي فهو مبني على تفسير الوضع بمطلق التعيين كما ذكره بعضهم فلا بنافي الحكم باختصاصه بالحقيقة المبنية على تفسيره المعروف كما ستعرفه فان قيل اكثر علماء البيان صرحوا بان الحقيقة بانها الكلمة المستعملة فيما وضع له وظاهره الاختصاص بالمفرد كما توهمه البعض قلنا كلامهم في تعريف الحقيقة ان اوهم ذلك الا انهم صرحوا في بحث المجاز بانقسامه الى المجاز في المفرد والمركب وقد اخذوا الكلمة جنسا في تعريف المجاز المفرد وعرفوا المجاز في المركب بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له باعتبار الهيئة التركيبية بمعناه الاصلي بتشبيه التمثيل وهذا صريح في ان المركب عندهم ينقسم الى الحقيقة والمجاز كالمفرد وحينئذ فانقسامهم في بحث الحقيقة على احد السببين وعدم تعرضهم

اصلا

اصلا وان كان غير مناسب لانه قد اعتذر ذلك بعضهم بان التحدث عن الحقيقة لما لم يمكن مقصودا في ذلك الفن لم يتعرض صفوا فيه الا لما هو الاصل عند الحقيقة في المفرد على انه يمكن حمل الكلمة على ما يعم المركب وان كان خلاف الظاهر منها اعتمادا على وجوب القرينة مع وضوح المراد وفيه ما لا يخفى ثم ان الاكثر قيدوا الوضع في تعريف الحقيقة والمجاز بما صطلاح التخاطب للئلا ينتقض الجدان طردا وعكسا باللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح اخر غير الاصطلاح الذي به التخاطب كالصلوة اذا استعملها المخاطب بعرف الشرع في الدعا لمناسبة المعنى الشرعي اعني الاركان المخصوصة فانه مجاز لكونه مستعملا في غير ما وضع له في الشرع لعلاقة بينه وبين المعنى الشرعي اعني الاركان المخصوصة مع انه يصدق عليه تعريف الحقيقة دون المجاز وقد يدفع ذلك باعتبار قيد الحيثية في الوضع فان الامور التي تختلف بالاعتبار يعتبر في تعريفها التقيد بالحيثية فان لم يصرح به لانسياق الذهن اليه خصوصا مع تعلق الحكم على الوصف كما في هذا المقام ومع اعتبار الحيثية فلا يبقى الا اندفاع النقض المذكور فان لفظ الصلوة في المثال المفروض وان كان مستعملا فيما وضع له لكن لا من حيث انه وضع له بل من حيث العلاقة بينه وبين الموضوع له ومن هذا يعلم ان الاولى حذف القيد الذي اعتبره الاكثر اعني اصطلاح التخاطب اذ لا حاجة اليه مع امكان التفصي عن الاشكال بدونه على ان اعتبار الحيثية مما لا غنا عنه في هذا المقام

يصدق

فيد الوضع فيه بما قيد به في المشهور اذ قد يقصد على المجاز الذي له حقيقة انه لفظ مستعمل في جملة فيما وضع له في اصطلاح به التخاطب ولا يندفع ذلك الا باعتبار قيد الحيثية في الاستعمال ومع هذا ان الا كتفاء به في رفع هذا النقض جاز في النقض الاول ايضا وهو ظهر المشق في المثال على تقدير تسليمه لا يحسم مادة الاشكال البقاء

النقص الاول ايضا بما استعمل في معناها الحقيقي في ذاك المحال نعم لو قلنا ان
المتصف بالحقيقة والمجاز اشخاص الالفاظ هو ان نوعها لا يتصف بذلك
من اعتبار الحيثية لان التغاير بين الحقيقة والمجاز على هذا انما يكون بالذات
دون الاعتبار لكنه خلاف التحقيق فان الظاهر ان المتصف بهما هو الا
نواع وقيد الحيثية لا بد منه ثم لا يخفى انه قد يستعمل اللفظ المشترك في اصه
اصطلاح التخاطب في احد المعاني لا لكونه موضوعا له بل لاجل العلاقة بينه
وبين معنى اخر مع هذا القصد البلاغة والتجنب عن استعمال الكلام العامي
المبتذل ولا ريب في مجانبة هذا الاستعمال مع صدق حد الحقيقة عليه
لكونه مستعملا فيما وضع له في اصطلاح به التخاطب فينتقض به الحدان
طردا وعكسا ولا يندفع ذلك ايضا بما قيد به الوضع في المشهور بل
انما يندفع باعتبار قيد الحيثية في الوضع ومع اعتبارها بلوغ اعتبار ان
القيد المذكور فضول لاستغناء عنه بقيد الحيثية فالاصواب الاكتفاء
به والغاء ذاك القيد كما فعله المنصف فان قيد اعتبار قيد الحيثية انما
يصح في تعريف للحقيقة لان الوضع في الحقيقة هو المصحح للاس
ستعمال المجازي ليس عدم الوضع للمعنى بل وجود العلاقة بينه وبين المو
ضوع له قلنا ذلك انما يقتضي امتناع الحيثية التعليلية في المجاز د
ون التقييد به وليس التعليق فيه على ما يشعر بالتعليلية كما في الحقيقة على انه
يمكن فيه اعتبار الحيثية التعليلية نظرا الى ان عدم الوضع في استعمال الصحي
الصحيح ملزوم لوجود العلاقة وصحة التعليل بالملزوم فتامل فولا والا

فجاز لان تعريف المجاز على هذا يدخل فيه الالفاظ المستعملة في غير ما بينها
غلطا كقوله حد هذا الكتاب مشيرا له فرسخ بل الالفاظ المهملة والموضوعة
لغير المستعملة ايضا للصدق السالبة بانتفاء الموضوع وصدق انتفاء
المقيد بانتفاء المطلق وقد يتكلف الاخراجها بان الكلام في الالفاظ

المستعملة

وقيد

لا

المستعملة على الوجه الصحيح اذ لا تعلق بغيرها مما وضع على ان يعتد به او يبقى المقصو
فيها بيان الفرق بين الحقيقة والمجاز دون تحديدها بالحد الجامع المانع
والاولى ان يقال انه لما كان الغلط الغالبة في العرف سلب المجهول وكذا من
النفي الوارد في الكلام لقيد توجه الى القيد كان مفهوم من العبارة بنوع
الوضع مع الاستعمال في الموضوع له والغرض الاستعمال لما كان ضائعا
من قصد وروية الغلط كذا لك لا يقال قد يصدر الغلط عن القصد
والروية وذلك اذا اعتقد المتكلم وضع اللفظ لما استعمل فيه او ما ينا
سبه لانا لا نسلم تحققه مع توهم الوضع بل القران الاستعمال الناشئ
عن اعتقاد الوضع للغير او ما ينا سبه استعمال صحيح داخل في الحقيقة او
المجاز وليس معدودا من الغلط في شيء ولئن سلمنا فيقال في العرف لما استعمل
لفظا على هذا الوجه انه غالط في استعماله وان قبل انه مخطئ في اعتقاده ولئن
قبل انه غالط في الاعتقاد دون الاستعمال والفرق بين الامرين ظ
وقد ظهر من ذلك ان المعتبر في صحة الاستعمال هو افقة الاعتقاد المس
تعمل دون الواقع فاذا اعتقد المستعمل وضع اللفظ لمعنى مثلا
واستعمله فيه لاعتقاده انه موضوع له كان استعماله صحيحا واذا لم يكن
كذلك في نفس الامر ولو اعتقد انتفاء الوضع والمناسبة واستعمله
مع ذلك هذيانا او غلطا كان فاسدا وان اتفق انهما في الواقع فالحقيقة
على هذا هي اللفظ المستعمل فيما وضع له باعتقاد المتكلم والمجاز هو المستعمل
في غير ما وضع له في اعتقاده وقيد الاعتقاد وان لم يكن مذكورا في احدهما
لكنه مفهوم من الحيثية المعتبر فيه فان اللفظ المستعمل بما لا يعتقد المتكلم
موضوعا له ليس مستعملا فيما وضع له من حيث انه موضوع له وان كان مستعملا
فيما وضع له في الواقع وكذا المستعمل فيما يعتقد موضوعا له ليس مستعملا
في غيرها وضع له من حيث انه غير موضوع له وان كان مستعملا في غيرها و

حد

وضع لمعنى في نفس الامر وقد تبين من ذلك وجه آخر للاحتياج الى التخلية في
التعريف سوى ما تقدم فلا تغفل والعلم ان العلماء البيان زادوا في تعريف
المجاز قيد الاقتران بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له واخرجوا بذلك عن
الكناية على القول بانها مستعملة في غير ما وضع له فانه يجوز فيها ارادة الموضوع له مع لازمه كما في قولك طول النجاد في زيد طويل النجاد مع ارادة طول القامة فالكناية في اصطلاحهم قسم آخر من اللفظ مقابل للحقيقة والمجاز واما الاصوليون فالكناية عندهم من اقسام المجاز ولذا اطلقوا تعريف المجاز ولم يقيدوه بما يخرج به الكناية كما فعله علماء البيان فاصطلاح اصوليين وارباب البيان في معنى المجاز مختلف والمجاز الاصوليين اعم من مجاز البيان والثمرة في اختلاف الاصطلاح اختلاف المفاهيم والاغراض في العالمين فان علم البيان لما كان باحثا عن طرق المختلفة للتعبير عن المعنى الواحد وكان التعبير عن المعنى بطريق الكناية طريقا مرغوبا ومتنزها من غيره باقسام واحكام كثيرة كان المناسب جعله اصلا برأسه مستقلا بنفسه وتعميم المجاز لهذا ذلك يوجب تداخل المجاز الفن وهو غير محتمل فلذا جعلوا فيما للكناية مباينا لها وزادوا في حد ما يميزه عنها واما علم الاصول فانما يبحث فيه عن الالفاظ من الوجه الذي يبتنى عليه حمل الخطاب الشرعي والمناسب لهذا الغرض هو البحث عنها من حيث انها تستعمل بالافادة والتفهم لاجل الوضع ولا تستقل الا بقرينة بل يحتاج الى القرينة وترجعه الى البحث عن الحقيقة والمجاز بالمعنى الاعم من الكناية والمجاز بالمعنى الاخص واما كون اللفظ كناية بخصوصها اي اتصافه بامكان ارادة المعنى فمما لا دخل له في ذلك الغرض لانه انما يتحقق بتحقق الارادة دون احتمالها وليس اللفظ المتصف بامكان الارادة حكم مخصوص يتعلق به نظر الاصولي كما لا

طول

منصف

يخفى

لا يخفى على المطلع العارف بمباحث الكناية فبحث الاصولي عن خصوص الكناية
ليس لوجه يعتد به نعم لو قيل ان الكناية ما اريد منه لازم المعنى مع
كما ذهب اليه صاحب المفتاح لامكن بحثه عنها لتحقق البحث المقتضي لتعلق الارادة
نظره على هذا القول لكنه مع شذوذه خلاف التحقيق فان الكناية ربما تنفك عن ارادة المعنى الحقيقي وان كانت جائزة للقطع بصحة قولنا
فلان طويل النجاد وان لم يكن له نجاد قط وقولنا جبان الكلب
ومهزول الفصيل وان لم يكن له كلب ولا فصيل فان قلت قول
الاصوليين بامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز واستدلالهم
عليه بان المجاز ملزوم للقرينة المانعة عن ارادة الحقيقة يدل
على موافقتهم لاصطلاح النحاة وعلماء البيان في معنى المجاز قلت
امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز ليس مما اتفق عليه علماء الا
صول اذا المتأخرون وخلاف في ذلك بينهم ظاهر معروف وقول
المجوزين منهم بالجواز واحتجاجهم عليه بعدم المنافات بين الغيبين
يقتضي المغايرة بين الاصطلاحين كما قلنا والفرق ان النزاع
في المسألة لفظي يبتني على ما ذكرنا من اختلاف الاصطلاح في المجاز فا
القائل بالجواز انما اراد جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز بالمعنى الاعم
والقائل بالمنع ايضا لا يمنعه بل انما يمنع عن الجمع بين الحقيقة والمجاز
بالمعنى الاخص والقائل بالجواز لا يجوز ذلك لان المجاز بالمعنى
الاخص فواخذ في مفهومه الاقتران بالقرينة المانعة عن ارادة
الحقيقة وامتناع الجمع بينهما مع ذلك معلوم بالضرورة فكيف ينصور
القول بجوازه من العارف بالاصطلاح الجاري عليه حال
الحكم وحمله على غفلة عن الاصطلاح ليس باولى من بناء على ما صه
اصطلاح اخر بل الظاهر هو الثاني سيضوح بعد الالتفات الى

الى ما عرفوا به المجاز حيث اسقطوا عنه القيد بالاقتران المذكور في تعريف
علماء البيان فانه يقتضي ان يكون المجاز باصطلاح الاصوليين هو المعنى الا
عم فيكون الحمل عليه في كلام من جعل الجمع منهم حاريا على مقتضى اصـ
اصطلاحهم كما هو الاليق وما قيل من ان المعتبر في المجاز هو القرينة
المانعة عن الموضوع له بدلا فلا يستحصل الجمع بينه وبين الحقيقة
كما ادعاه المجوز فليس بشيء اذ قد عرفت انهم انما قيدوا وعرفوا
المجاز بالقرينة بقيد الاقتران احترازا عن الكناية فانه لا يعتبر فيها
القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له ولو كان للمراد منها ما يمنع عن الا
رادة بدلا لم يصح الاحتراز به عنها لان الكناية ايضا يعتبر فيها
القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له بدلا عن ارادة الاذن
والا لم يكن كناية بالحقيقة فالمراد بالقرينة المختصة بالمجاز
ما يمنع عن ارادة الموضوع له جما لا بدلا وذا كان واضحا ثم اعلم
ان الواضع المعين في المعين وجودا وعدما هو الواضع بالمعنى المـ
المشهور وعرفوه بانه تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه والمراد
بالتعيين ما هو اعم من الاستعمال المتابع المتفق فيما صار حقـ
حقيقة بالغلبة والاشتهار كاكثر المنقولات والحقايق العرفية
فان التعيين فيها ليس بمعنى جعلها المعاني بانفسها والارادة كما هو المراد
من اللفظ بل بمعنى استعمالها في تلك المعاني على وجوه المجاز استعمالا
شايعا يترتب عليه الافادة من غير قرينة وكانهم نزلوا الاستعمال
المذكور منزلة التعيين لاشتراكهما في قصد الافادة في الجملة وكذا
في الكيفية لحصول الافادة بالاستعمال فاطلقوا التعيين على ما
يشملهما ولو على سبيل المجاز واراد وا بالدلالة معناها الاعم
المتحقق في الحقيقة والمجاز هو كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى

في الجملة

في الجملة واحترزوا بالقيد بقولهم بنفسه عن المجاز فانه عينه
الواضع للدلالة على المعنى المجازي الآن دلالة عليه ليست
بنفس الوضع بواسطة القرينة وقد يستغنى عن هذا القيد اكتفاء
بالدلالة المتفاهم في الاستعمال مع الاطلاق وذكره يشخص
ما هو مناط الغرض في هذا التحديد وهو الفرق بين الحقيقة و
المجاز فهو اولى سيما مع شيوع استعمال الدلالة في المجا
زات وان المتبادر كون الدلالة فيها هو اللفظ بشرط القرينة
دون المجموع واعترض بان الدلالة بنفسه في التعريف يقتضي
انتفاء الوضع في اللفظ المشترك فانه لا بد له من شيء من معانيه
الا بالقرينة وكذا انتفاؤه في الحرف فان دلالته على معناه الا
فرادي شروطة بذكر المتعلق ولذا قال النحاة الحرف ما دل على في
غيره اي معنى مفهوم بواسطة غيره وهو المتعلق واجيب عن الاو
بان المشترك قد عين للدلالة على كل من معانيه بنفسه وعدم
الدلالة على احدها بعينه لعارض الاشتراك لا ينافي ذلك
لان المقتضي للدلالة بنفسه هو اللفظ الموضوع والاشتراك من
الموانع الدلالة وعدم المانع من تمامة المقتضي فان قيل عدم
الاشتراك وان لم يكن جزء من المقتضي لدلالة اللفظ بنفسه الا
انه مخفف من الموانع اللازمة التي لا ينفك عنها اللفظ المشترك اصلا
فكيف يتصور من الواضع وضعه للدلالة بصريح عمله بامتناع التعا
المذكور والحاصل ان اغراء فعل الواضع بحيث ان يكون اما
ممكنا متوقع الحصول ودلالة المشترك على احد معانيه بنفسه
من دون قرينة ليس كذلك فلنا لا نسلم ان الاشتراك من الموانع وتوقف
المشترك على القرينة لا ينافي ذلك اذ القرينة فيما هو لنفع

اللفظ

من القرينة المانعة

والتاء والهاء فانها تدل ايضا على معانيها الحقيقة التي وضعت لها مع
صدورها عن لا قصد له بها ومثلها الالفاظ التي تختلف فيها ا
لاصطلاح اهل كل اصطلاح انما يفهمون منها المعنى الذي اصطلحوا
اصطلحوا عليه وان كان المستعمل لها اهل اصطلاح اخر فان الم
الشرعية مثلا اذا سمعوا لفظ الصلوة يتبادر الى افهامهم المعنى
الشرعي الذي هو الاركان المخصوصة ولو كان مستعملها من اهل
اللغة فان خصوصية المستعمل وان كانت صارفة عن المعنى الشرعي
الا انها انما يصرف عن الحمل على المتبادر الا عن اصل الفهم والتبادر
كما لا يخفى على من راجع وجدانه فقد تحقق في هذه الالفاظ ايضا ان
انفكاك الدلالة عن الارادة وايضا فان المتضمن والالتزام من الدلا
لة الوضعية ولا يعقل فيها اعتبار الارادة لان التضمن فهم الجزء في ض
الكل والالتزام فهم اللازم في ضمن الملزوم فالمعنى المراد ليس المدلول
المطابقي اي الكل والملزوم وكل من الجزء واللازم المدلول اللفظ غير
مراد منه واللازم من ذلك لم ينفك انفكاك الدلالة الوضعية عن
الارادة كما قلناه وبالجملة فاعتبار الارادة في دلالة اللفظ في غاية
السقوط لا سيما على القول بتوقف الدلالة عليها كما صرح به بعضهم
فان يقتضي انسداد باب الافادة والاستفادة من طريق الالفاظ
لان العلم بارادة اللافظ ان كان لدلالة اللفظ بعينه فذلك دور
ظاهر والا نقلنا الكلام الى ما يدل عليه فانه لكونه لفظا موضوعا
يتوقف دلالته لم على الارادة ويلزم من ذلك الدور والتسلسل في
الدلالة والارادة هذا ان اريد توقف الدلالة على العلم بالا
رادة وان اريد توقفها على الارادة الواقعية ففيه انه لا علاقة
بينها وبين دلالة اللفظ الموضوعة الى فهم المعنى منه كما لا يخفى والحق

مخارجه لغيره لحصول الدلالة بواسطتها كما في المجاز فان المقتضي للد
لالة في المشترك نفس اللفظ الموضوع والمزاحمة العارضة بالا
شتراك انما هي من موانع الدلالة كما عرفت ومع وجود القرينة
تندفع المزاحمة ويظهر الدلالة الثابتة في اللفظ بالمقتضي ا
الذي اقتضاها وهذا بخلاف المجاز فقرينته معتبرة في نفس الد
لالة لا يتحقق اقتضاء وهي الا بها ولو سلم استمرار المانع مع
الاشتراك فلا يلزم منه امتناع الغرض المذكور فانه ليس من
الاغراض العائدة الى الاشتراك ووضع اللفظ المعتد به بل جامع
يعود الى وضعه للمعنى في الجملة مع قطع النظر عن وضعه لغيره ولا
ريب في امكان الغرض المذكور بانما بامكان زوال الاشتراك المانع عنه
وهذا كله مبني على القول بان دلالة على المعنى متوقفة على ارادة اللفظ
او على ان معنى دلالة اللفظ كونه بحيث يفهم منه المعنى على انه مرا
د المتكلم ومقصود له وكلاهما خلاف التحقيق فان الدلالة الوضعية
انما تتبع وضع الواضع دون ارادة المستعمل ولذا ترى انه كثيرا ما يوجد
الدلالة مع عدم العلم بالارادة بل مع القطع بانتفائها فان المجازات انما
تدل على معانيها المجازية المقصودة بواسطة دلالتها على معانيها الحق
الحقيقة لغير المقصودة فان اسد في قولنا رايت اسدا يرمي لما
دل على معناه الموضوع له وهو الحيوان المفترس وصرف عن ارا
دته قرينة الرمي انتقل الذهن من ذلك الحيوان المراد فانه يشبهه ويشا
ركه في اخص صفاته واظهرها وهو الوجل الشجاع الاسد فدل
على معناه الحقيقي دلالة وضعية منفكة عن الارادة فالمجازات
باسرها انما تدل على معانيها التي وضعت لها دلالة وضعية منفكة
عن الارادة وكذا الالفاظ الموضوعة الجارية على لسان مثلا التابع

ان الدلالة لا توقف لها على الارادة ولا تعتبر الارادة في معناه ايضا انها
ليست الا فهم المعنى من اللفظ مطلقا سواء علم كونه مرادا منه مقرونا او
متضامع غير او غير مراد منه اصلا او لم يعلم اراد تد و لا انتفا
انتفا لها والحاصل ان الدلالة شئ والارادة شئ اخر وانهما
قد يجتمعان في شئ واحد بكون مدلولا للفظ مرادا منه ايضا
وقد يتحقق الدلالة من غير من غير ارادة كما عرفته مفصلا و
وح فالتفض بالمشترك ظاهر الاندفاع لان المشترك يفهم منه
جميع معانيه ما دام لها مع العلم بوضعه لها ولا يفتقر في الدلالة على
شئ منها الى القرينة وانما يحتاج اليها في تعيين المراد منه والاحتياج
في الارادة لا يستلزم الاحتياج في الدلالة لان الارادة ليست
بمعتبرة في الدلالة كما عرفت واجيب عن الثاني بانا لا نسلم ان دلالة
الحرف على معناه مشروطة بذكر المتعلق وقول النحاة الحرف ما دل على
معنى في غيره لا يقتضي ذلك والجواز ان يكون المراد منه ما ذكره
بعض المحققين منهم في بيان ذلك من ان المعنى ان الحرف ما دل على
معنى الثابت في لفظ غيره فان اللام في قولنا الرجل مثلا يدل
بنفسه على التعريف الذي هو في الرجل قولنا هل قام زيد يدل بنفسه على
الاستفهام الذي هو في الجملة قام زيد الى غير ذلك سلمنا ذلك لكن
معنى الدلالة اللفظ بنفسه ان دلالته على المعنى ليست بواسطة
قرينة مانعة عن ارادة المعنى الاصلي والحرف كذلك وفيه نظر
ما اولا لثبوته للجملة بنفسها ولا لمعناها ايضا وان كان لتعلق
به في الجملة فان مجرد تعلق المعنى بغيره لا يقتضي قيامه به وحمل
ثبوت المعنى في لفظ غيره على تعلقه بمعناه بناء على تقدير مضاف
في العبارة او دعوى ان تعلق معنى الحرف بمعنى غيره بمنزلة قيامه

به

الظاهر

به حقيقة وان كان ممكنا لفظا الا انه مع ما فيه من التعسف وشدة
المخالفة لظاهر النحاة للفظ يقتضي ان يكون لفظ الاستفهام ونحوه من الالفاظ
الدالة على معاني المتعلقة بمعاني غيرها خارجا وفساده ثم وان قبل الدلالة
من ثبوت معنى الحرف في لفظ غيره انما يفهم بواسطة لفظ الغير و
ليس المراد ان معناه ثابت في لفظ الغير او متعلق به فلنا هذا بعينه هو
ما ذكره المعترض من ان معنى قول النحاة الحرف ما دل على معنى في غيره ان
دلالته على معناه الافرادي مشروطة بذكر متعلقه فالحمل عليه لا يدفع
السؤال المذكور بل انما يحققه ويؤكده واما ثانيا فلان قول النحاة
الحرف لا ينتقل بالمفهومية كما شاع وذاع حتى حرفي الاستفهام ومعنى علم
استقلاله بالمفهومية بناء على ما ذكره الاكثرون في وضع الحرف ليس
الا توقفه على ذكر المتعلق في دلالته على معناه الموضوع له فهذا الكلام
مع كونه مبينا لمعنى قولهم الحرف ما دل على معنى في غيره يكفي لورود السؤال
المبني على عدم الاستقلال وان كان غيره في معرض الاحتمال واما ثالثا
فلان تفسير الدلالة بنفسه بالمعنى الذي ذكره مع عدم استفادته ليست
الدلالة ان اريد بالمعنى الاصلي المأخوذ فيه الموضوع له كما هو الظاهر فانه
في قوة اخذ الموضوع له في تعريف الوضع والا فلا بد من بيان معنى الاصالة
حتى يتحصل به معنى الوضع ثم نتيقن في صحته وفساده كذا قيل وفيه ان
المراد من المعنى الاصلي ما يستعمل اللفظ باعتباره الا فيه او فيما يناسبه
ويتصوره بهذا الوجه لا يتوقف على معرفة الواضع قطعا فلا يلزم
الدور ولا جهالة المعنى المأخوذ في الحد ولو قيل المراد من الدلالة
اللفظ بنفسه ان لا يكون دلالته على المعنى بواسطة قرينة مانعة
عن غيره زال الاشكال من اصله ولم يرد حينئذ الا ما اشرنا اليه من
عدم استفادة المعنى المذكور من العبارة فان الظاهرة دلالة اللفظ

نفسه ان اللفظ مستقل في الدلالة على المعنى انه لا توقف له على شيء
اصلا لا على القرينة المذكورة ولا غيرها فتخصيصه بالقرينة وحدها
من دون قرينة يقتضي فساد التعريف والتحقيق في الجواب عن
الاعتراض المذكور ما ذكره بعض المحققين وهو ان الحرف انما وجب
فيه ذكر المتعلق لنقص المعنى الحرفي وقصوره في نفسه فان الحرف كابتداء
والى مثلا انما وضع باعتبار معنى عام هو النوع من النسبة كالابتداء
والانتهاء لكل ابتداء وانتهاء معين بخصوصه والنسبة لا تتعين الا
بالمنسوب اليه فالم يذكر متعلق الحرف لا يتحصل فوز من ذلك النوع
هو مدلول الحرف لا في العقل ولا في الخارج وانما يتحصل بمتعلقه فيه
فينعقل بعقله نعدم استقلال الحرف بالمفهومية انما هو لاجتياحه
جبر الذكر المتعلق في تحقق المعنى الحرفي في نفسه وتحصيله في الذهن لا الى
قيل من ان الواضع اشترط ذكر المتعلق في دلالته على معناه كالمراد
لان معنى الحرف ان كان هو النسبة الخصوصة فلا معنى لاشتراط
الواضع لان ذكر المتعلق ضروري لا يتحصل معنى الحرف الا به وان
كان النسبة المطلقة التي يصلح التعبير عنها بلفظ الاسم كالابتداء و
والانتهاء فغير تام على التقدير بكون كلمة من ولفظ الابتداء مثلا
موضوعين لمعنى واحد يتعرعنه بالاسم تارة وبالحرف اخرى وهو مع
فساده في نفسه لاقتضاء ان يكون معنى الحرف معنى مستقلا يصلح لان يحكم
عليه وبه لا معنى اشتراط ذكره المتعلق في دلالة الحرف ايضا لان معنى
دلالة اللفظ ليس الا كونه بحيث يفهم منه المعنى للعلم بوصفه فانا علم
الشامع وضع لفظ المعنى فهم المعنى منه عند اطلاقه بالمفروضة وان
لم يذكر متعلقه تكليف بعدم الفهم مع حصول سببه التام وهو محال
ولو فرض امكانه فلا فائدة في هذا الاشتراط مع امكان الاستغناء عنه

كما في الدلالة الاسم وما الفرق بين الكلمة من ولفظ الابتداء مع فرض كونهما
موضوعين لمعنى واحد حتى وجب اعتبار هذا الشرط في الاول منهما دون الثاني
وبالجملة فالقول بان الواضع وضع اللفظ المبتداء وكلمة من المعنى واحد
لاشتراط في الدلالة الثاني ذكر المتعلق دون الاول مع عدم ظهور
الفرق بينهما وعدم ضبوره فائدة لهذا الشرط اصلا لا يخفى ما فيه من التهكم
والتحمل وابهم فان الدلالة على الاشتراط ليس الا التزام الواضع ذكر المتعلق
المتعلق في الاستعمال وهو متحقق في الاسماء الا ذا قرنه الاضافة فكان
فكان الواجب اعتبار الشرط فيها ايضا وهو منافي للاسمية وما قيل
من التزام ذكر المتعلق فيها لتحصيل الغرض من وضعها لمعانيها وهو الوصف
تصل الى الوصف باسماء الاجناس بخلاف الحروف فان ذكر المتعلق
فيها انهم الدلالة لا تحصيل الغاية فهو محكم اخى اذا [illegible] المحقق
في الموضعين لدلالة الالتزام المذكور واما انه لتتميم الدلالة و
تحصيل الغاية فهو محتمل في كل منهما فالحكم ثابت في احدهما الدلالة وفي الاخر
للغاية مع امكان العكس ترجيح بلا مرجح وحاصل الجواب ان ذكر المتعلق ليس
مما اشتراط الواضع في دلالة الحرف على معناه بل مما حكم العقل بكونه شرطا
في حصول المعنى في نفسه ومعنى قولهم الحرف لا يستقل بالمفهومية
ان معنى الحرف لتقضاء وكونه امرا نسبيا لا يستقل الا بالمنسوب اليه لا
يتحصل معناه في الذهن الا بذكر متعلقه وكذا معنى قولهم الحرف ما دل
على معنى في غيره انه ما دل على معنى حاصل في غيره اي باعتبار متعلقه لا با
عتباره في نفسه وليس معنى ما ذكروه ان الحرف غير مستقل في الدلالة
على معناه وانى لتصور عدم الدلالة بنفسه انما يدل على معناه بما سطنر
عليه كيف ولو كان المراد ذلك لكون المجازات باسرها حروفا لتحقق
المجاز عدم الدلالة على معناه بنفسه وتوقفه على القرينة فتصدق عليه انهم

الفظ

الدليل

انه لا استقلال بالمفهومية وانه يدل على معنى في غيره كالحرف واستقلاله بالدلالة بالقياس الى معناه الموضوع له لا يجدي نفعا اذ الكلام في المعنى من حيث انه مجاز فانه اسمية يصدق عليه تعريف الحرف بناء على المعنى المذكور فان قلت علم استقلال المعنى الحرفي في نفسه لا يستلزم علم استقلال للحرف في الدلالة على معناه ضرورة ان استقلال الحرف في دلالته لا يستلزم استقلال معناه في نفسه فلم علم الاستقلال في كلامهم على عدم استقلال المعنى في نفسه لا يجدي في دفع الاشكال قلت استقلال اللفظ في الدلالة على المعنى انما يقتضي تعقل المعنى المدلول مع امكان التعلق وانتفاء المانع فلو كان بعقله متعلقا لم يقصر في نفسه وتوقفه في نفسه على ذكر المتعلق كان انتفاء الدلالة فيه لامتناع المدلول لا لقصور الدال فان معنى الاستقلال باللفظ في الدلالة ليس الا كونه مقتضيا اتيانها وتخلف المقتضي المانع لا ينافي كونه تاما الاقتضاء مستقلا فيه نعم لو كان استقلال اللفظ في الدلالة بمعنى كونه علة تامة لها كان استقلال الدلالة مستلزما لاستقلال المعنى وليس كذلك وفائدة التعيين مع التوقف على ذكر المتعلق تعرف فيما سبق في جواب النقض بالمشترك هذا وانما بقينا صحة جواب المذكور على القول بان الحرف موضوع بالوضع العام لخصوصيات النسب كما اختاره المتأخرون اذ على القول بانه موضوع للنسب المطلقة على ما ذهب اليه القدماء يكون معنى الحرف معنى مستقلا لا توقف له في وجوده وتحصيله على ذكر المتعلق فلا يتمشى معه الحمل على عدم استقلال المعنى في نفسه الا اذا ادعى ان المستعمل فيه على هذا القول خصوص النسب الجزئية وان كان الموضوع له هو النسب المطلقة فيما سوى الحروف على الظاهر والاسماء الاشارة فانها على طريقة القدماء موضوعة للمعاني

للمعاني الكلية ومع ذلك لا تستعمل الا في الجزئيات تلك المعاني فالحروف ايضا لو كانت كذلك كانت معانيها التي تستعمل فيها غير مستقلة بانفسها وتنافي الحمل المذكور على هذا القول ايضا وان كان بالقياس الى معنى المستعمل فيه وبذلك يندفع اكثر الابحاث المورودة عليه وفيه نظر اما اولا لانظهر من اصحاب هذا القول كون الحروف مستعملة في النسب المعينة الجزئية دون النسب المطلقة بل ظاهر القول بانها موضوعة للنسب المطلقة انها مستعملة فيها ايضا لان الوضع لما لا يستعمل فيه اللفظ اصلا خلاف المعهود من وضع الالفاظ وطريقة الواضع وانما التزموا ذلك في الضمائر واسماء الاشارة لمعنى اللغة من استعمالها في المعنى الكلية لا يصح ان يقال انا ويراد به متكلم الا بعينه ولا هذا ويراد به مشار اليه غير معين وامتناع ارادة المعاني الكلية من الحروف على تقدير وضعها لها غير بين فلا يصح قياسها على ذلك ايضا فانهم كثيرا ما يفرقون بين المعاني التي تستعمل فيها الحروف ويحكمون بان بعضها حقيقة وبعضها مجاز وربما قالوا بالاشتراك وكثيرا ما يقع بينهم النزاع في كون الحرف مشتركا او حقيقة ومجازا وكذا في تعيين المعنى الحقيقي والمجازي وعلى تقدير ان يكون اللفظ مشتركا مستعملا في المجازية فلا يصح الحكم بالاشتراك ولا بكون شيء منها معنى حقيقيا فليتنبط المحاذي في ذلك من اصله ولا يصح ترجيح البعض بكون اللفظ حقيقة فيه كما تكرر في كلامهم بل ولا ترجيح باعتبار كونه فردا من المعنى الحقيقي دون غيره لان الجزئية احدى علائق المجاز وترجيحها على غيرها من انواع العلائق غير معلوم بل الظن خلافه ولا يتوهم الترجيح لكون علاقة الفردية للموضوع له ببساطة لانه كيف يمنع بخلاف غيرها فانها مركبة منها ومن غيرها لانه انما يستقيم ذلك لو اعتبرنا العلاقة

هناك باعتبار كون المعنى فرطا من ذي العلاقة وليس بلازم للقطع بجوازا
عتبار مناسبا للمعنى الحقيقي ابتداء نعم يمكن ان يقال ان وضع الحروف للنسب
المطلقة ليستعمل في جزئياتها وكذا اشتهارها في تلك الجزئيات بمنزلة و
ضعها لها في وجوب الحمل عليها عند الاطلاق فيكون لنسبة غيرها
اليها كنسبة المجاز الى الحقيقة فتأمل واما ثانيا فلانهم صرحوا بان قد
المتعلق في الحروف مما اشترطه الواضع في دلالة على معناه ولو كان
معنى عدم استقلال الحرف بالمفهومية كون المعنى المراد منه ناقصا
غير مستقل بنفسه كان ذكر المتعلق حينئذ ضروريا وكان اشتراط
الواضع معه ضايعا لانقال استعمال الحرف في المعاني الجزئية مجاز على هذا
التقدير واشتراط المتعلق في الحقيقة راجع الى اشتراط القرينة في
المجاز ولا محذور فيه لانا نقول القرينة هنا لما لم يكن امرا زائدا على المتعلق
الذي يجب ذكره بالتعهد كان اشتراط القرينة اشتراط امر مركوز على
ان اشتراط القرينة امر يعلم من قاعدة الواضع وصريح الواضع عن
المجاز مطلقا من دون قرينة فالتعرض لهذا الشرط في خصوص الحرف ليس
له وجه يعتد به وتما يرد على تعريف الوضع ان الالفاظ الموضوعة بما
لوضع العام للمعاني الاسمية الجزئية كالمضمرات واسماء الاشارة والمو
صولات لا دلالة لها على شيء من تلك المعاني الا بالقرينة فلا يتحقق
فيها الوضع بمعنى تعيين اللفظ للدلالة بنفسه وليس هذا من قبيل
المشترك حتى يكون احتياجه الى القرينة في الارادة دون الدلالة على
ما سبق تحقيقه فان المفيض لفهم المعاني من المشترك هو علم السامع
بوضعه لكل منها على وجه التفصيل والتعيين وهو غير حاصل في هذا
الالفاظ فان المعاني الجزئية الموضوع لها لعدم انحصارها لا يمكن
العلم بها من حيث انها افراد لعنوان الكلي صادق عليها والعلم

بالوضع

في غير اول فانه اراد بالاول الوضع الابتدائي الذي يلاحظ فيه وضع
السابق واحتزز به عن الوضع المتحقق في المجاز فان وضع الحقيقة
ملحوظ في وضعه وكلا الاعتبارين حسن والامر في ذلك هين و
حيث انتهى الكلام في استعمال انتهم فان ذلك تمام يريد الطالب فاعلم
ان الوضع باعتبار الوضع والموضوع له والموضع اي المعنى الذي يتصوره
الواضع حال الوضع ينقسم الى اقسام اما باعتبار الواضع فينقسم الى
الوضع الشرعي واللغوي والعرف العام والخاص وسيجيء تحقيق ذلك
عند تعرض المصنف لانشاء الله تعالى واما باعتبار الموضوع ينقسم الى
الوضع الشخصي والنوعي وذلك لان الواضع لابد له من تصور الموضوع حال الوضع لان الوضع لنسبة بينه وبين الموضوع له والنسبة
لا تعقل الا بتعقل طرفيها فالواضع اما ان يتصور لفظا متشخصا بعينه
كالانسان وزيد ثم يضع ذلك لمعنى ما وتوعا من اللفظ
مقولا على افراده كالالفاظ هيئة المشتق والمركب فيضع ذلك
النوع او كل فرد من افراده للمعنى فعلى الاول كان الوضع شخصيا لان
للشخص الموضوع فيه وتعينه وعلى الثاني كان نوعيا لكون الموضوع
له نوعا او مقصودا بنوعه لا بشخصه فالفظ المتصور في الوضع الشخصي
هو الموضوع بعينه واما نوعي فان كان الموضوع فيه هو النوع كان
كذلك ايضا والا كان النوع المتصور عنوانا للموضوع مغايرا للمراد الموضوع
على هذا هو جزئيات النوع واشخاصه المعينة ولما امتنع تصور تلك
الجزئيات مفصلة لعدم انضباطها وانحصارها جعل النصور النوع
واسطة في تصورها على وجه الاجمال ليأتي بذلك وضعها المعا
نيها فان الوضع ممتنع بدون تصور الموضوع ومتى تعذر التفصيل
تعين الاجمال وهذا هو الفرق والفاصل من كلامهم ايضا اذا

المستعمل في الوضع النوعي لدلالة افراد النوع وجزئياته المخصصة فلو كان
الموضوع هو النوعي كمثبته الفاعل والمفعول كان المستعمل افراد الموضوع
وجزئياته دون الموضوع نفسه وهذا الاستعمال بحقيقة والا فمجاز اما
الاول فظاهر واما الثاني فلان المجاز هو استعمال اللفظ الموضوع في
غيرما وضع له للمناسبة بين المستعمل فيه والموضوع له وهذا الاستعمال
انما هو استعمال اللفظ لغير الموضوع فيما وضع له لفظ اخر للمناسبة بين
المستعمل والموضوع فهو عكس المجاز فان الخروج عن الظاهر والمجاز من جهة
المعنى وفي هذا الاستعمال من جهة اللفظ والعلاقة المعتبرة في المجاز بين
المعنيين اي المستعمل فيه والموضوع وفي الاستعمال المذكور بين اللفظين اي المستعمل والموضوع والواسطة بين الحقيقة والمجاز في
استعمال الصحيح ليست معهودة في استعمالات العرب ولا منصوصة في
كلام ائمة الادب كيف وقد صرحوا بان استعمال الصحيح منحصر في الحقيقة
والمجاز فان قيل لانسلم ان هذا الاستعمال ليس بمجاز قولكم انما ذا استعمال
اللفظ الموضوع في غير ما وضع له للعلاقة بينه وبين الموضوع قلنا ما تم
بل المجاز على ما صرحوا به هو اللفظ المستعمل فيما العربي وضع له لاجل العلاقة
العلاقة ولا تقيد في ذلك اللفظ بكونه موضوعا ولا للعلاقة بكونها
بين المعنيين فيتناول الحد استعمال اللفظ لغير الموضوع للعلاقة بينه
وبين الموضوع فيكون مجازا فلنا نقيد اللفظ والعلاقة بما ذكرناه
لابد منه في كلام القوم فانهم صرحوا بان دلالة المجاز من اقسام الدلالة
الوضعية وعرفوا العلاقة المشروطة بينه بانها الاتصال
بين المستعمل فيه والموضوع له وايضا فلا يستقيم من له ادنى دربة
في مباحث الالفاظ سيما المباحث المتعلقة بذكر العلاقة والفرق بينه
وبين الكناية في هذا الفن واعلم لبيان ان العلاقة المعتبرة في المجاز

بالوضع على هذا الوجه لا يوجب تميز المعنى عند السامع حتى ينتقل
اليهما من اللفظ الموضوع لهما والتحقيق المذكور في الحرف لا يجري في هذه
لابتنائه على عدم استقلال المعنى بنفسه ومعاني الالفاظ المذكورة
معاني الاسمية مستقلة بنفسها كما اشرنا اليه ويمكن الجواب عن هذا
الايراد من وجهين احدهما ان المراد من الدلالة ما هو اعم من الدلالة
التفصيلية والاجمالية والمتبادر هنا انما هو الدلالة التفصيلية اما ها
الاجمالية وهي متحققة للقطع بان السامع ينتقل من لفظ من هذا مثلا
الى ان المراد حد افراد المشار اليه القريب وان المراد ليس بخارج عن تلك
الافراد المشار اليه القريب باسرها مفهومية من اللفظ مدلول عليها به لكن
لا على وجه التفصيل كما في المشترك بل على اجمالي مشترك بين الجميع فالفرق بينه
وبين المشترك ليس في اصل الدلالة بل في كيفيتها حيث ان الدلالة في
المشترك تفصيلية وهاهنا اجمالية بخلاف المجاز فان الفرق بينه
وبين هذا القسم في اصل الدلالة كما في المشترك اذ الدلالة للمجاز على المعنى
المجازي اصلا لا تفصيلا ولا اجمالا وثانيهما ظهر فما اسبق فالجواب الاول
عن النقض بالمشترك وهو ان عدم الدلالة في هذه الالفاظ لوجود
المانع عن الدلالة اعني مزاحمة لغير لا لعدم المقتضي فان الوضع لكل واحد
من المعنى لغير المصون يقتضي دلالة اللفظ عليه لولا وجود المانع
اعني وضعه لغيره فعدم الدلالة اللفظ عليه لوضعه لغيره لا لعدم وضعه
له والفرق بينهما جلي واعلم ان ما ذكرناه في تغيير الوضع هو المشهور بين
العلماء وعليه جرى استعمالهم الشايع المعروف في مؤلفات العلوم و
قد يطلق في كلامهم على تغيير اللفظ للدلالة على المعنى مطلقا وهو
لهذا المعنى يعم الحقيقة والمجاز فان الواضع لما اذن في استعمال الالفاظ
الموضوعة فيما يناسب معانيها التي وضعتها بشرط القرينة فقد صر

عينها للدلالة على تلك المعاني المناسبة بواسطتها غاية الامر انه لم يلتفت في
الوضع والتعيين الى اشخاص اللفظ وجزئياته بل اعطى اصلا كليا ينطبق
منه الحكم تلك الاشخاص والجزئيات وهو ان كلما وضعته لمعنى فلكم
ان تستعملوه فيما يناسبه وهذا معنى ما اشتهر من ان المجاز موضوع بوضع
نوعي ومن ادعى انه موضوع بالوضع الشخصي فقد بنى ذلك على القول
بوجوب النقل الاحاد في المجاز فان استعمال اسباب الوضع رخصته و
فعليه في خصوص المجاز الذي نقل عنه ومن انكر الوضع في المجاز
مطلقا فقد نظر الى الوضع بالمعنى المشهور فانه لا وضع بذلك المعنى
في المجاز لا شخصيا ولا نوعيا فالنزاع في ان المجاز موضوع او ليس
بموضوع انما نشأ من الخلاف في امر لفظي بخلاف النزاع في انه
موضوع بوضع نوعي او شخصي فان منشأ الخلاف في او معنوي
وهو الخلاف في وجوب النقل الاحاد وعدمه فمن اوجب النقل
الاحاد حكم بالوضع الشخصي ومن نفاه قال بالنوعي ومن جعل الخلاف
في وضع المجاز ناشئا من الخلاف في وجوب النقل فقد سها
اذ النقل انما يستلزم الاستعمال دون الوضع والحاصل ان للوضع
معنيين عام وخاص والعام يعم الحقيقة والمجاز والخاص يختص بالاول
لحقيقة واشهر المعنيين واظهرهما عند الاطلاق هو الخاص فمن نظر
الى تبادر الخاص وشهرته كالمصنف وغيره اطلق الوضع في حد
الحقيقة والمجاز ولم يقيد بشيء اكتفاء بالانتهاء التبادر مع وضوح
القرينة الصارفة عن ارادته العام فيهما ومن نظر الى اشتراك الوضع
في الجملة بين الحقيقة والمجاز ولم يحتفل الا بالتصريح في الحدود
قيد الوضع بما يخرج المجاز كما صنع الحاجب حيث عرف الحقيقة و
المجاز بانها اللفظ المستعمل في وضع اول والمجاز بانه اللفظ المستعمل

في غير

مفعولا

في العلاقة بين المتعددين كيف ولو كانت مناسبة اللفظية كما في
صحة النحوين لم تصح الاستعمال كل من اللفظين المتشاكلين بل المتقاربين في
مع الاخر لعلاقة المشابهة وكذا كل اللفظين احدهما جزء الاخر لعلاقة
الكل والجزء وبعلاقة ضرب وقوي واعتبار الكلية والجزئية مخصوصها
من بين العلاقات يحكم على ان الاستعمال المذكور لو كان صحيحا كان انما
مجازا وشبيها بقرب المجاز ان جوزنا الواسطة بين الحقيقة والمجاز
واما ما كان فلا ريب في كونه خلاف الظاهر والاصل والتزام المجاز
لغة في جميع الموضوعات بالوضع النوعي من المشتقات والمركبات و
غيرها مما لا تحصى خروج عن الانصاف مخالف للاتفاق على ثبوت
الحقيقة لتلك الالفاظ باسرها والقائل ان يقول ان ذلك
كله انما يلزم لو كان المستعمل افراد النوع وجزئياته وهو ممنوع
اذ من الجائز ان يكون المستعمل هو النوع الموضوع نفسه فنقول
لان الاستعمال ليس الا ايجاد اللفظ الدال اي لتلفظ به بقصد
الدلالة وهذا يتحقق في النوع كما يتحقق في الشخص غاية الامر ان تحقق
حصوله في النوع موقوف على تشخصه في الخارج وذلك لا يقتضي
ان يكون المستعمل هو الشخص للفرق الظاهر بين توقف الاستعمال
على الشخص واعتباره في المستعمل نفسه وحق يكون الاستعمال على وجه
الحقيقة ويندفع الاشكال في ذلك بما ذكرنا وجوابه ان المستعمل
في الوضع النوعي هو النوع المتشخص بالمادة كالضارب والقائل لا
مطلق النوع اعني هيئة الفاعل مع قطع النظر عن تقيدها بمادة من المواد
وان قلنا بوجود الكلي الطبيعي في الخارج وذلك لان المفهوم من ضارب
مثلا هو الذات المتصفة بالمبدء المخصوص اعني الضرب وهو مدلول
له بالمطابقة الذي وضع له اللفظ فان كانت الهيئة الخاصة المقيدة بمادة

الضرب موضوعة للدلالة على الذات المتصفة بذلك المبدء نفسه فلا
اشكال في استفادة المعنى المذكور من اللفظ بطريق الوضع وان لم
يتحقق وضع في الهيئة المخصوصة بل كان الموضوع هو الهيئة الكلية فلا
يمكن استفادة المعنى منه كذلك لان الهيئة الكلية لم توضع للدلالة على
الذات المتصفة بمبدء الضرب بل وضعت اما للدلالة على ذات ما ثبت
له المبدء في الجملة وحيث كان المستفاد من الضارب هذا المعنى ومعنى الضرب
المستفاد من المادة ومن المعلوم ان معنى ضارب معاند لمجموع المعنيين
المذكورين و للدلالة على ذات ما ثبت له المبدء المعنى بنحو خصوصية
وعلى هذا كان المعنى متحصلا لكن لا من طريق الوضع بل بتوسط القرينة
المقدمين احدهما ان صيغة الفاعل تدل على ذات ثبت له المبدء الخاص
المقترن بها وثانيهما ان ذلك المبدء المخصوص هو الضرب فالعلم بان الذات
ذات ثبت له الضرب موقوف على العلم بهاتين المقدمتين وبدونها لا يحصل
العلم بذلك فلا يكون المعنى المذكور مدلولا مطابقيا للفظ ولا من لوازم المدلول
اذ الانتقال الى المدلول لا يفتقر الى وسط ولا احتياج الى مزيد من العلم
بالوضع وحينئذ كان المعنى مستفادا من اللفظ مفهوما منه بدون توسط
المستند لا على ما يشهد به الوجدان وجب القول بان المستعمل هو
المخصوصة من حيث اقترانها بالمادة بان استعملها بطريق الحقيقة
لكونها موضوعة لذات ثبت لتلك المادة بعينها كما هو المفروض
ويؤيد ما ذكرناه قولهم المجاز موضوع بالوضع النوعي فان المراد
منه وضع المجازات المنوعة بواسطة النوع اي بنوع المجاز
وليس المراد وضع النوع نفسه للقطع بانه لم يوضع لشيء كما مر
هنا شيء وهو ان الموضوع بالوضع الشخصي كالانسان وزيد
مثلا ليس واحد شخصيا جزئيا و لا حقيقيا بل هو معدد لك

المستعملين

اللفظ

المستعملين متكثر بتكثر الاستعمالات فاذا وضعها الواضع وجب ان يتصوره بنحو الكلي صادق على جميع تلك الالفاظ المتخصصة في الاستعمال فلا
يكون الوضع فيه شخصيا بل يكون نوعيا غايته الامر ان افراد
النوع في هذا القسم باعتبار الامور الخارجة في النوع كاختلاف المستعمل
او لزمانه كاختلاف المستعمل والزمان بخلاف الموضوع بالوضع النوعي
ان التمايز بين افراده راجع الى اصل اللفظ فانه اما ان يكون لاصل
المادة والهيئة معا كما في اكثر المجازات او في المادة دون الهيئة كما في المشتق
والمركب و لعلهم ارادوا بالوضع المتخصص هذا المعنى اعني وضع ما لا
يختلف اختلافا راجعا الى اصل اللفظ كالاختلاف في المادة والهيئة
فان لم يكن جزئيا حقيقيا و بالوضع النوعي فانيا بل هذا المعنى اعني ما
يختلف بحسب الاصل اللفظ اما من جهة المادة وحدها وباعتبارها مع الهيئة
لكن عبارة القوم قاصرة عن افادة هذا المعنى بل صريحة في خلافه
والامر في ذلك هين وبعد وضوح المقصود وانت جبار بان الاجتماع بين
المذكورين في الوضع النوعي يأبيان في القسم ايضا فان الواضع اذا
تصور زيدا مثلا اي الحروف المخصوصة وغايرها من الهيئة فاما
ان يضع اللفظ المخيل الذي تصوره او كل فرد من افراده المتخصصة با
لاستعمال ولا يجري في شيء من الاعتبارين ها هنا وان المعينين الثاني منها
ممتنع فتدبر واما باعتبار الموضوع له والواضع ينقسم الوضع الى الوا
ضع الخاص والعام اما مع عموم الموضوع له او خصوصه وذلك
لان المعنى المتصوره حال الوضع و يسمى في الاصطلاح وضعا و
عنوانا اما ان يكون معنى خاصا اي جزئيا حقيقيا وعاما اي كليا
معقولا على ما تحته من الجزئيات وعلى التقدير فاما ان يعين اللفظ
بازاء ذلك المعنى بعينه فيتحد العنوان مع الموضوع له و بازاء

معنوه اخر معقول بواسطة اخص منه اوهم فلا يكون العنوان موضوعا
له لتصور الموضوع له ما لاحتمالات المتصورة اربعة والمحصل منها ثلثة
الاول ان يكون كل من الواضع والموضوع له خاصا وتحققه معلوم الا
خفاء فيه فان الاعلام الشخصية كلها من هذا القبيل الثاني ان يكون كل منها
لا عاما وهذا كالاول ظاهر لا لبس فيه ومنه وضع اسماء الاجناس والاعلا
الجنسية والتكوار والمشتقات بل جميع الالفاظ الموضوعة بالوضع اذ
النوعي الثالث ان يكون الواضع عاما والموضوع له خاصا وقد وق
فع الخلاف فيه بين ائمة العربية والاصول فالقدماء منهم لم يثبتوا
اصلا قالوا كثير المتاخرين ثبوته وادعوا ذلك في جميع المبهمات والحروف
والافعال الناقصة وكذا التامة بالقياس الى ما اعتبر فيها من النسبة الى
الفاعل وضابطة كل مستعمل في غير ما وضع له لامر مشترك لم يستعمل فيه فا
لفظ هذا مثلا عندهم موضوع باعتبار تصور المشار اليه الفرد المنتشر
موضوعة لكل فرد من افراده وكذا من ولي وعلى مثلا باعتبار الابتداء والا
نتهاء والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء او مستعلى معين بخصوصه
والافعال التامة موضوعة باعتبار تصور نسبته الحدث الى الفا
على لكل نسبة للحدث اليه فالوضع في جميع ذلك عندهم عام لعموم
التصور المعتبر فيه والموضوع له خاص لكونه افراده الجزئية الخا
صة ولقد ما عنوان الموضوع له في ذلك كله ايضا عام وهو العنوا
الكلي الذي تصوره الواضع حال الوضع لهذه الالفاظ باسرها عند
هم من قبل القسم الثاني اعني ما كان الواضع والموضوع له فيه
عامين وما ذهبوا اليه فاسد من وجوه الاول انها لو كانت
موضوعة لتلك المعاني الكلية ليصح استعمالها فيها لوجود ادنى

اوع

قرئ السببين سببي العلقة من الوضع فجاز ان يقال انا ورايد به متكلم الآن
بغيبة وهذا ورايد فرد مما يشار اليه وكذا الذي ورايد به شيخ ما طعنين
بصله والثاني بطل فانما نطقع بالضرورة بعدم صحة الاستعمالات
المذكورة لا نعم هذا مشترك الورود لانها لو كانت موضوعة للجزئيات
كما اختاره المحاذرون لصح استعمالها في المفهومات الكلية لوجود العلا
قة المصححة للاستعمال اعني علاقة الكلية والجزئية وكون الواضع اوفى
السببين لا ينفي اصل السببية في الاخر وبه يتم القلب لان امتناع استعمالها
مجازا على التقدير تسليمه لا محذور فيه اصلا اذ التخلف عن العلاقة جائز
واقع لتصريحهم بامتناع نخلة لطويل غير الانسان مع لمشابهته وشبكه
للعبد مع المجاورة وابن للاب واب للابن مع السببية والسببية والتخلف
عن الواضع ليس بجائز ولذا وجب اطراد الحقيقة ولم يجب فيها نقل الاحاد بالا
تفاق بخلاف المجاز فانه قد لا يطرد مع وجود العلاقة والخلاف في وجوب
نقل الاحاد فيه مشهور فان قيل كل من الوضع والعلاقة مصحح للاستعمال
فاما ان يكونا سببين فلا يجوز التخلف عن شيء منهما او مقتضيين فيجوز
التخلف عنهما قلنا الوجه في جواز التخلف عن العلاقة دون الوضع قلنا
الوجه في ذلك ان العلاقة بنفسها لا تقتضي صحة الاستعمال كيف و
صحة الاستعمال من المطالب الوضعية واللغة لا تثبت بالكتب جميعا بل انما تفيض
العلم لحصول الاذن من الواضع معنا على ما تفيضه استقراء اللغة ويتبع
الاستعمالات الواردة ومن المعلوم ان استفادة الاذن من التبع والا
استقراء مع عدم ضبود المنع لا مطلقا فمع ظهور المنع لا يكون للعلاقة
اثر في صحة الاستعمال اصلا فيختلف الاستعمال عنها وهذا بخلاف
الوضع فان وضع للفظ للمعنى يتضمن الاذن في الاستعمال والمنع عنه مع
ذلك غير معقول فلذا لم امتنع التخلف عنه والحاصل ان المصحح للا

للاستعمال ليس الا اذن الوضع وانما كان الواضع والعلاقة مصححين
لدلالتهما على الاذن الذي هو مناط الصحة ولما كان الاذن اكثر ما مع
العلاقة كليا مع الوضع جاز تخلف الصحة عن العلاقة بجواز تخلف
الاذن عنها ولم يجز التخلف عن الواضع لامتناع تخلفه عنه ولا يذهب
عليك صحة الاستعمال في الموضوع له لا تستلزم الحقيقة لان المعتبر
فيها كما عرفت تحقق الاستعمال في الحكم بامتناع تخلف الصحة عن الواضع
لا ينافي ما اختاره اكثر المحققين ان المجاز لا يستلزم الحقيقة اذ مقتضى
ذلك جواز تخلف الاستعمال دون الصحة فان قلت قد يوضع اللفظ
لمعنى ولا يصح استعماله فيه كما في لفظ الواهمة من والافعال المنسلخة عن
فان قلت الامتناع فيما ذكر لمنع الشرع والعرف والمنع لعارض لا ينافي الصحة
نظرا الى الواضع الاصلي كما هو المدعى فان قبل هل يجوز ان يكون المنع في محل
النزاع لامر كما في الامثلة المذكورة قلنا نعيين اللغة عن وضعه الاصلي
خلاف الاصل وانما ارتكبوه في تلك الامثلة محافظة على قواعد
الصرف والاشتقاق ولا دعي الخروج عن اصل في محل النزاع فالقول
به فيه مع بعده مما يختص بقصد به يصح المذهب على انا نقطع بان الوا
ضع لم يضع لفظا او هذا المستعمل في مطلق المتكلم والشارع اليه في الكلي
وهذا معلوم لمن عرف اللغة وقد اعترف به القائلون بعموم الموضوع له
فانهم صرحوا بان الواضع وضع تلك الالفاظ للمفهوم فان الكلية لا
لا الان نستعمل فيما نستعمل في افرادها الا ترى ان لفظ هذه الالفاظ و
ضعت للمعاني الكلية واستعملت فيها مع فهم الخصوصيات من القر
ين لانا نقطع بان قصد المستعمل في مثل انا وانت وهذا ليس الا الى
الاشخاص الجزئية وان ليس المقصود من تلك الالفاظ بيان المعاني
الكلية اصلا وان كانت مفهومة متضمنا وتبعا كيف ولو جاز ارادة المعاني

الكلية

من

بل

منها في ضمن الجزئيات لجاز ارادتها منها مطلقا اذ الخصوصية على ذلك
التقدير انما كانت مفهومة من القرائن الخارجة فيمكن فرض انتفائها قطعا
واحتمال اشتراط الواضع في صحة الاستعمال وجود القرائن المختصة بتلك
المعاني بعيد احتمالا بل مقطوع بفساد الثاني انه لو وضع فاذ كروه
كانت لضمائر واسماء الاشارة والموصولات وغيرها علم انه لم
يستعمل في المفهوم الكلي اصلا مجازا ولا حقيقة لها ولا يخفى ما فيه فان القول
بان تلك الالفاظ على كثرتها مصروفة عن الظاهر فيها غير مستعملة
في معانيها الاصلية بعيد جدا ولو كانت كذلك لما اختلف ائمة
اللغة في عدم استلزام المجاز للحقيقة ولما احتاج من نفى الاستلزام
الى ان يتمسك في ذلك بالمكان الغير المستعملة كقولهم قامت الحرب
على ساق وشابت لمة الليل وباطله تادن لاحد فيها من المفردات
كلفظ الحين والافعال المنسلخة قال في العدو لعن التمسك بتلك
الالفاظ مع كثرتها ووضوح الاستناد اليها على القول المذكور اعترافا
ظاهرا بفساد ذلك القول كما لا يخفى الثالث انها على القول ان تلك
الالفاظ لو كانت موضوعة للمعاني الكلية لكان المفهوم منها اولا وبالذات
تلك المعاني لان العلم بالوضع سبب في فهم المعنى من اللفظ ولكانت
المعاني الجزئية مفهومة بواسطة الانتقال الى تلك المعاني الاصلية
مع وجود القرينة الصادقة عن ارادتها كما هو شان المجاز والتالي
باطل بالضرورة فانا نجد كثيرا ما يفهم الشخص المشار بعينه من لفظ هذا
مثلا مع عدم حضور المفهوم المناط له بالبال اصلا وذلك واضح الرابع
ان ما ذكروه لو صح لزم اتحاد معنى الحروف والاسماء فان من قال
وعلى هذا التقدير موضوعة لمعنى الابتداء والانتهاء والاستعلاء
التي هي اسماء وكذا يلزم اتحاد معنى الافعال باعتبار استعمالها في

الطبر

على النسبة لما يعتبر عنها من الاسماء وفساده ظاهر فان معنى الاسم مستقل
بالمفهومية بخلاف معنى الحرف وكذا النسبة المتشئة
في مفهوم الفعل قال صاحب المفتاح لو كانت ابتداء والغاية وانتهاء
الغاية والغرض المعاني من اولى وكي مع ان الابتداء والانتهاء
والغرض اسماء لكانت هي ايضا اسماء لان الكلمة انما سميت اسما
لمعنى الاسمية لها وانما هي متعلقات معانيها اي اذا افادت هذه
الحروف معانيها رجعت الى هذا بنوع استدلال الخامس انهم صرحوا
بان الحروف والضمائر والموصولات واسماء الاشارة وغيرها من
الالفاظ التي وقع بينهم النزاع لها معان حقيقة وهي معان مجازية
وكثيرا ما توهم يصرحون بوجوب الحمل على بعض المعاني لكون اللفظ
حقيقة فيه دون غيره وهذا انما يستقيم لو كانت الالفاظ موضوعة
للمعاني الجزئية اذ على تقدير كونها موضوعة للمعاني الكلية يلزم مجازية
كل ما يستعمل فيها تلك الالفاظ فلا يصح التفصيل ولا الترجيح
كما سبقت الاشارة اليه ثم ان مناد القول بعموم الموضوع له في
تلك الالفاظ بقضية كونها موضوعة للمعاني في الجزئية المخصوصة لان
الواضع اذا تصور معنى عاما حال الوضع فلا يخلو اما ان يضع باذاء
ذلك المفهوم العام فيكون الموضوع له ايضا عاما واباز افراده و
الجزئية الخاصة فيكون خاصا ولا واسطة بين الامرين بالضرورة فاذا
بطل الاول منهما تعين الثاني وهو المطلوب تحقيق الفاضلين بعموم الوضع
الموضوع له اعود الاول نص اهل اللغة فانهم صرحوا بان هذا للبعيد
والمشار اليه وانا للمتكلم وانت للمخاطبين ومن للابتداء والى للانتهاء
وفي للظرفية وكي للغرض الى غير ذلك مما لا يخفى ولا يخفى ان تلك
المعاني مفهومات كلية عامة الثاني لو كانت الالفاظ المذكورة

موضوعة

موضوعة للمعاني الجزئية لكانت مشتركة المعنى قطعا والتالي بقسميه
باطل بيان الملازمة ان الاشتراك والحقيقة والمجاز والمنقول والمتجدد وهذا
خارج عن الاقسام الاربعة اما عن غير المشترك فظاهر واما خروجه عنه
فلان المشترك باوضاع متعددة والواضع في هذا واحد الثالث
لو كانت الجزئيات لغير المحصور موضوعا لها وجب استحضار ما لا حد
بنهايته دفعة لان الواضع للمعنى موقوف على تصوره والتالي بقسميه باطل
بيان الملازمة المقدم والواجب اما عن الاول فبالحمل على ارادة
المصداق دون المفهوم كما اشار اليه صاحب المفتاح والمقصود ان هذا
مثلا للشخص المعين المشار اليه بالفعل لا انه المفهوم المشار اليه وكذا
البواقي ومثل ذلك في كلام اهل اللغة غير عزيز ويؤيده ان الغرض
الاصلي من بيان معاني الالفاظ تصحيح الاستعمال وتميز الصحيح
منه عن الفاسد وهذا انما يحصل لو اريد المصداق لان اللفظ
انما يستعمل فيه واما المفهوم فلا يصح الاستعمال فيه بالاتفاق
واما عن الثاني فبمنع انحصار المشترك في الاقسام الاربعة والتقسيمات
المشهورة مبنية على طريقة العلماء القدماء وقد عرفت انهم لم يتتبعوا هذا
القسم فلذا حصروا واشتركوا المعنى في تلك الاقسام واما المتأخرون فهم وان اجادوا
التتبع ذلك الا انهم لم يغيروا ما ذكره القدماء في تقسيم الالفاظ محافظة على ما
استقر عليه كلام القوم في مبادي العلم وانما اشاروا الى ما هو الحق الحقيق
في تقريب المطالب واما عن الثالث فبمنع الملازمة قوله وضع اللفظ للمعنى موقوف
على تصوره قلنا ان اردتم تصوره على وجه التفصيل فممنوع والا فلم ولا
يجدي نفعا لحصول التصور الاجمالي بواسطة تعقل العنوان حال الوضع
واما القسم الرابع فهو عكس هذا القسم وهو ان يكون الواضع خاصا والمو
ضوع له عاما فهو ممنع لامتناع جعل الجزئي عنوانا لتصور الكلي اذا اعتبر

والجزئي

مقيسا الى ذالك الجزئي ومضافا اليه كان بوضع اللفظ الانسان مثلا
لما هو النوع ليزيد وح يكون كل من الواضع والموضوع له عاما وقد
يندرج في القسم الثاني من الاقسام المذكورة فلا يكون فسماه
مناسبا لتلك الاقسام فتامل قوله والاول ان كان استفاد المعنى منه
بوضع الشارع فتحقيقه شرعية كما ان الاول الحقيقة بقسميها باعتبار
الواضع الى اربعة اقسام فكذا الثاني اعني المجاز فان الاصطلاحي
الذي رفع التخاطب وكان اللفظ مستعملا في غير ما وضع له فيه
ان كان هو اصطلاح الشرعي فالمجاز شرعي وان كان اصطلاح اللغة
فلغوي والا فعرفي عام وخاص واما اقتصر على ذكر اقسام الحقيقة و
لم يتعرض للمجاز اكتفاء بالاصل مع ضعود حكم غيره منه فان المجاز
فرع الحقيقة وتابع لها وكل مجاز متفرع على معنى حقيقي مناسب
لو استعمل فيه اللفظ كان حقيقة فان كان مناسبا للمعنى الشرعي فمجاز
شرعي وان كان مناسبا للغوي فلغوي وهكذا باقي الاقسام
والمراد من كون المعنى مستفادا من وضع الشارع ان السبب في فهم
المعنى من اللفظ وضع الشارع في نفس الامر وان لم يعلمه السامع بل وان
انكر كالنافي للحقيقة الشرعية فان مقتضى القول بثبوتها ان فهم
المعنى منها مستند الى وضع الشارع اياها من غير تردد بين العالم والجاهل
هل ثبت والنافي وقوف الفهم على العلم بالوضع لانبنائه في ذالك
ان العلم بالوضع حاصل لكل احد غالبا لان عدم العلم بالواضع مع
معلوم ان جهالة الواضع لا يستلزم جهالة الواضع والمراد من
سببيته وضع الشارع لفهم المعنى كون الفهم مستندا اليه في الجملة لتعم
ما ان يكون سببا قريبا كما في الاستعمال الذي لم يتخلل بينه وبين
الواضع اشتهار يقتضي تبادر المعنى فان المعنى ح انما يستفاد من وضع

الشارع

الشارع الابتداء من دون واسطة وهذا انما يكون في اوايل الامر
ستعمال على تقدير ان يكون الواضع بالتعيين دون الغلبة و
الاشتهار او بعيدا كما اذا توسط بين الواضع والاستعمال
اشتهار يقتضي التبادر فان السبب القريب في فهم المعنى من اللفظ
ح هو الغلبة والاشتهار لكن لما كان الاشتهار مسببا عن وضع
الشارع كان وضع الشارع سببا بعيدا في الاستفادة وفهم
فان وضع الشارع هو السبب الباعث على استعمال اللفظ في
المعنى الشرعي المقتضي لتبادره على تقدير الشهوعة فيصح لاجل ذا
لك ان يجعل استفادة المعنى من اللفظ مستندا الى وضع الشارع
وليس المراد من ذالك اسناد الفهم والاستفادة الواضع الشارع
ابتداء اذ مع حصول الاستفادة الشارع المقتضي للتبادر فيحتمل
اسناد الفهم والاستفادة الى الواضع كذالك مع انه لو كان
السبب الابتداء فيهما وضع الشارع لزم اختصاصها بالعالم بالحال
فلا يكون الاستفادة لغيره مسببة عن وضع الشارع وهو خلاف
ما يقتضيه القول بالحقيقة الشرعية كما اشرنا اليه فالواجب حمل السببية
على السببية في الجملة التي هي اعم من السببية القريبة والبعيدة
كما ذكرناه وما ذكرنا بعلم الوجه بخصوص الواضع عن استفادة
المعنى من اللفظ الموضوع فلا تغفل ثم ان الظاهر من كلام القوم
وغيرهم ان الشارع هو النبي صلى الله عليه وآله وقد صرحوا
بذالك بعض المتاخرين من مصنفي اللغة واطلاق الشارع عليه اما
لكونه حقيقة عرفية جرى عليها اصطلاح العلماء ومجازا باعتبار
كونه صادعا بالشرع اتيا به شارع من قبل الله تعالى فكانه شارع
والا فالشارع بمعناه المتبادر وهو جاعل الشرع وواضعه هو

الاستعمال

كان

الله سبحانه قال تعالى لكل جعلنا شرعة ومنهاجا وقال عز وجل شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وقد صرح اهل اللغة بان شرع بمعنى سن وان الشرعة ما شرع الله لعباده من الدين فان قلت قال الجوهري لم يشرع شرعا اي سن ومضى سن الاربعة كما نص عليه في القاموس فالشارع بمعنى مبين الشرع لا بمعنى واضعه قلت المتبادر من قولهم سن الامر انه وضعه وقرره وما في القاموس خلاف ما يفهم من اللفظ عرفا بل خلاف ما يستفاد من كلام اهل اللغة ايضا كما اشرنا اليه على ان الشارع لو كان بمعنى مبين الشرع ليصح اطلاقه على الائمة عليهم السلام بناء على علماء الشرعية ايضا لكونه مبينا للشرع والتالي ايضا بالفرض ويتوجه على القول بان الشارع هو النبي ان ذلك انما يقتضي وجوب حمل الخطابات النبوية على المعاني الحادثة بناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واما الالفاظ الواردة في الكتاب العزيز فيشكل القول بها ح لان المتكلم بها وهو الله تعالى لم يضعها لتلك المعاني على ما هو المفروض وو ضع النبي صلى الله عليه وآله لها انما يقتضي وجوب الحمل في خطاباته وخطابات من تابعه من المتشرعة لا مطلقا وصريح كلامهم يقتضي الاتفاق على عدم الفرق بين الخطابات القرينة والاحاديث النبوية في وجوب الحمل على المعاني الشرعية او لغوية فان القائلين بالحقيقة الشرعية اتفقوا على الاول والثاني لها اجمعوا على الثاني وهذا بخلاف ما لو قيل بان الواضع هو الله تعالى هو الحامل على المعاني الحادثة ح متعين في الجميع اما في خطاب الله تعالى فظ وما في كلام النبي صلى الله عليه وآله فلانه تابع على هذا التقدير كالمتشرعة وقد يجاب عن ذلك بان وضع النبي صلى الله عليه وآله لما اقتضى حمل اللفظ اللغوي لم يخرج الخطابات القرينة عليه امتناع الحمل على المعنى المجهول فتعين الحمل على المعنى الشرعي الواسطة وفيه ان وضع النبي صلى الله عليه وآله لو اقتضى الحجرة فانما يقتضيه بالقياس الى استعماله واستعمال المتشرعة لا مطلقا ودعوى تحقق الحقيقة الشرعية في معنى اللغوي خصوصا الواضع الشرعي بمجرد حصوله مجازا نادرة كيف

والحقيقة

والحقيقة الشرعية عندهم من اقسام العرفية الخاصة حقيقة خصت بهذا الاسم لاختصاصها باحكام واجب تميزها من غيرها فالقول بثبوتها لا ينافي بقاء المعنى اللغوي معها اصلا فالصواب ان بقي ان تلك الالفاظ وان لم يكن موضوعة عامة على القول بان الشارع هو النبي لان الخطاب المتضمن لها لما كان متوجها الى النبي والمتشرعة وجب حمله على المعنى الشرعي الذي هو مصطلحهم فان مدلول خطاب الله تعالى يتعين بحسب المخاطب بذلك والخطاب فان كان من اهل اللغة فالمراد منه المعنى اللغوي وان كان من اهل العرف فالمراد منه العرفي وان كان من اهل الشرع فالشرعي وان كان مناط الحمل في خطاب الله وضع اللفظ بازاء المعنى لم يتعين له مدلولا اصلا الا في الموضوعات اللغوية على القول بان واضع اللغة هو الله تعالى وفساده غير خفي فخطاب الله مع كل قوم جار على مقتضى اصطلاحهم حتى كانه واحد منهم والاستعمال المجازي على مقتضى وضع الخصوص استعمال اللفظ اسنعما لحقيقي بحسب ذلك الواضع الخاص فكما انه لو كان الواضع وضع اللغة حقيقة لغوية وان لم يكن المتكلم من اهل اللغة فكذا لو كان ذلك الوضع وضع الشرع كان حقيقة شرعية وان لم يكن المتكلم من المتشرعة لا يقال ورد تلك الالفاظ في القرآن السابق على الوضع الشرعي وحملها على المعنى الشرعي موقوف على مسبوقية لان الواضع في الحقيقة الشرعية ليس مقصورا على ما ورد في القرآن فضلا عن ان يكون شرعا طابورودها فيه فان كثيرا من الحقائق الشرعية كلفظ الوضوء والغسل وغيرهما لم يرد في الكتاب اصلا ولو سلم ورودها فيه باسرها فلا يجب ان يكون وضع النبي صلى الله عليه وآله مسبوقا بورودها وكون المعاني المقصودة منها توقيفية لا نعرف الا بتوقيف الله لا يقتضي ذلك لجواز توقيف النبي بغير هذه الالفاظ بل من غير طريق اللفظ فان قيل الاصل وجوب موافقة المتكلم في خطاباته لاصطلاح

لاصطلاح المخاطب لان الغرض من الخطاب تفهم المقصود وحصول الافادة لا
بستفادة من اللفظ فمتى حصل ذلك صح الكلام سواء بني على اصطلاح المخاطب او
غيره ولو سلم فانما يجب الموافقة مع الاختلاف في اصل اللغة كما في مخاطبة العربي
مع العجمي اما مع التوافق كما في تخاطب اهل باب الاصطلاحات المختلفة من لغة
واحدة فلا يجب الموافقة الاصطلاح المخاطبين ولا يتعين الحمل عليه بالاتفاق
بل يتمارج بعضهم الحمل على خلافه ذاهبا فضل الى ان الاصل في الكلام ان يكون
جاريا على مقتضى الاصطلاح المتكلم قلنا يمكن الجواب بالفرق بين خطاب الله
تعالى وخطاب من يعرف معلوم قبحه من غيره فان ذاك من عدم تعيين الحمل
على اصطلاح المخاطب فانما يصح في الثاني واما خطاب الله تعالى فلا يصح
فيه ذلك الانتفاء الاختصاص الموجب للحمل فيه ونساوي شبهة له
الجمع اللغات والاصطلاحات وان قلنا بان واضع اللغة هو الله وان شئت
فاستوضح ذلك بشخص عارف باللغات مطلع على اصطلاحات غير موقوف بلغة
مخصوصة منها ولا تنبه باصطلاح خاص فانك لا تشك في ان مثل هذا انما يخا
طب كل قوم بلسانهم ويتكلم مع كل طائفة بما يوافق اصطلاحهم وانما
تخاطبه ثم مع المشترعة بما نفهم تلك الالفاظ من الكتاب بعد تحقق الوا
ضع منه وعلم المخاطبين به مع انتفاء الصارف عن الحمل عليها يقتضي الجزم بارادة
لها وان احتمل حمل على غيرها مع قطع النظر عن ذلك فان قلت تعيين المعنى
بما ذكر تعويل على القرينة والمقصود هاهنا تعيينه بوضع الشارع على ان
القول بالحقيقة الشرعية قلت القول على القرينة انما يقدح في المعين
المقصود لو كانت القرينة قرينة التجوز بان يكون اللفظ مستعملا لا
جاليا في المعنى الشرعي باعتبار مناسبته للمعنى اللغوي حتى يكون مجازا اما
اذا كان الاستعمال فيه وضع الشارع لاجل مناسبته وكانت القرينة قرينة

التعيين

لتعيين الواضع الذي ينبغي عليه الاستعمال فذلك لا يقدح في المقصود
اصلا ليست القرينة على هذا التقدير قرينة المجاز حتى ينبغي ذلك كونه
للفظ حقيقة شرعية وتوضيح ذلك انه اذا اختلف العرف والاصطلاح
في معنى لفظ واحد له معنيان او اكثر فالمتكلم ان يستعمله في كل من تلك المعاني
باعتبار الواضع المخصص بحيث يكون المصحح لاستعماله فيه هو ذلك الوا
ضع بعينه ولو ان يستعمله فيه بنظر الى العلاقة بينه وبين معنى آخر من تلك
المعاني حتى يكون المصحح لاستعماله هو المناسبة والعلاقة بين المستعمل
فيه والموضوع له ولا ريب في صحة الاعتبارين وكون اللفظ على الاول
حقيقة مطلقا سواء كان وضعه للمعنى بحسب الاصطلاح المتكلم وغيره
لكون المصحح لاستعماله هو وضعه للمعنى وهو حاصل على جميع التقادير
غاية الامر انه غير وضع المتكلم في البعض وح فلا يجوز ان يثبت من تلك المعاني
من جهة الواضع لتحققه في الجميع بل الابل في المتعين من دليل يقتضي ذلك
التعويل عليه ليس تعويلا على قرينة المجاز بل على ما يتعين به الواضع الذي
ينبغي عليه الاستعمال ثم واستعمال اللفظ في المعنى بالاعتبار الثاني اي لوجود
المناسبة والعلاقة كان اللفظ مجازا وكانت القرينة قرينة التجوز ولا
حرج في ذلك لان المراد في التنبيه بين الحقيقة والمجاز على الحقيقة والاعتبار
ولما كان المصحح في اعتبار الاول وضع اللفظ للمعنى وفي الثاني مناسبته للمعنى
الموضوع له كان اللفظ حقيقة على الاول مجازا على الثاني لتحقق المغايرة الاعتبارية
وان اتحد المعنى بالذات وتحقيق المقام انه على القول بثبوت الحقيقة الشرعية
يحتمل ان يكون الواضع فيها تعيين اللفظ بازاء المعنى وتخصيصه به حقيقة
على ما هو الظاهر من لفظ الواضع او بالغلبة والاستعمال المؤدي منزلة التعيين و
التخصيص ويكون الواضع في بعضها التعيين وفي بعض الاخر بالغلبة والاستعمال

فعل الاول في الواضع احتمالات ثلثة احدها انه تعالى هو الذي وضع تلك الالفاظ
للمعاني الحادثة وعينها بازائها ثم بين ذلك لنبينا صلى بطريق الوحي والالهام
فاستعملها النبي صلى الله عليه وآله فيها وكذا المتشرعة تبعا لوضعه تعالى
وهذا اوفق بالاعتقاد ونسبته الواضع الى الشارع لما فرغت من ان الشارع
حقيقة بمعنى واضع الشرعي وجاعله هو الله تعالى الثاني ان الواضع لها
هو النبي صلى الله عليه وآله وهذا هو الظاهر من الاصوليين على ما
يشهد به تتبع كلامهم وفيه مخالفة للظاهر من وجهين احدهما ما اشرنا اليه
من ان المتبادر من الشارع جاعل الشرع الا ان يدعي ان الشارع اسم لنبينا صلى
الله عليه وآله وحقيقة عرفية في مطلق النبي المخصوص منه بشرعه ولم يثبت ذلك
والثاني انه يجب على هذا ان يلتزم تقدم وضع النبي لما ورد من تلك الالفاظ
في الكتاب على ورودها فيه حتى يتعين حمله على المعاني الشرعية ايضا وهو وان كان
ممكنا لما عرفت من جواز التوقف لغير الوارد في الكتاب الا ان الظاهر حصوله
به فيما ورد فيه وما لم يرد نصا هو اما مذكور بعنوان اخر بين به الحقيقة
او مرتبط بمذكور يلزم من التوقيف عليه التوقيف على ما يتعلق به كالجزء والشرط
فالتوقيف فيه من جهة الكتاب ممكن ايضا على انا لو سلمنا عدم ظهور الناخي
الواضع عن الورود في الكتاب فغايته الاحتمال وهي الاحتمالي التقدم والتاخر
اذ لا اقل من ظهور التقدم ومقتضى ذلك التوقيف في الحمل على المعنى الشرعي
ومن القطع به كما يقتضيه كلام القوم ان الواضع بما ورد من تلك الالفاظ في
الكتاب هو الله تعالى وفي غير ذلك النبي صلى الله عليه والمرتبة على ان الشارع
بمعنى جاعل الشرع وواضعه في الجملة فانه لهذا المعنى يصدق على النبي لثبوت الشرع
بقوله في بعض الاحكام كالزيادة في اعداد الصلوة المكتوبة وجعل النافلة

في

في الصوم والصلوة ضعف الفريضة واطعام الجد السدس وتحريم المسكر على المن
وغير ذلك من الاحكام المفوضة اليه وهذا التفويض هو الذي يقول به المفو
ضة الذين هم فرق من اصل المقالات الباطلة والمذاهب الفاسدة فانهم ذهبوا
الى ان الله تعالى خلق محمدا صلى الله عليه وآله وفوض اليه امر العالم وهو خلاف
الدين وما بينا انه فوض اليه امر الرزق دون الخلق وانه فوض العباد في الا
فعل على وجه الاستقلال وبطلان التفويض بهذا المعنى من ضروريات الدين
والمذاهب وما ورد في ابطال التفويض وذم المفوضة ولعنهم والبراءة منهم
هو ناظر الى ذلك واما التفويض بالمعنى المراد ههنا اعني بعض الاحكام فالا
جماع الدلالة على ثبوته من طريق اهل البيت عليه السلام اكثر من ان تحصى وقد
عقد الشيخان الجليلان ابو جعفر محمد بن الحسن الصفار القمي والكليني والوارد
فيه اكثر من الروايات المعتبرة التي هي نص فيه كصحيحة زرارة عن ابي جعفر
وابي عبد الله عليه السلام انهما قالا ان الله تبارك وتعالى فوض الى نبيه صلى
امر خلقه ليعلم كيف طاعتهم ثم تلا هذه الآية ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم
عنه فانتهوا وحسنة الفضيل بن يسار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لبعض
الاصحاب فيما مضى ان الله عز وجل ادب نبيه صلى فاحسن ادبه فلما ان اكمل
الادب له قال له انك لعلى خلق عظيم ففوض اليه امر الدين والامة ليسوس عباده
فقال عز وجل ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وان رسول
الله صلى كان مسددا موفقا مؤيدا بروح القدس لا يزل ولا يخطئ في شيء مما
يسوس به الخلق فتاديبا ادب الله تعالى به ثم ان الله عز وجل فرض الصلوة ركعتين
ركعتين عشر ركعات فاضاف رسول الله الى رسول الله صلى الركعتين
ركعتين والى المغرب ركعة عديلة الفريضة لا يجوز تركها الا في سفر وزاد
زاد الركعة في المغرب فرضها قائمة في السفر والحضر فاجاز الله له ذلك
فصارت الفريضة سبع ركعات ثم سن رسول الله صلى النوافل اربعا و ثلثين

ركعة مثلي الفريضة فاجاز الله ذلك الفريضة والنافلة احدى وخمسون ركعة منها
ركعتان بعد العشاء الآخرة جالسا يعدان بركعة مكان الوتر فرض الله في السنة صوم شهر رمضان وسن
رسول الله صلى الله عليه وآله الصوم ثلثة ايام في كل شهر مثلي الفريضة فاجاز
الله عز وجل له ذلك وحرم الله عز وجل الخمر بعينها وحرم رسول الله صلى الله عليه وآله المسكر
من كل شراب فاجاز الله تعالى ذلك وعاف رسول الله صلى الله عليه وآله اشياء و
وكرهها لم ينه عنها نهي اعافية وكراهة ثم رخص فيها فصار الاخذ برخصه
رخصة واجبا على العباد كوجوب ما يأخذون بنهيه وعزائمه ولم يرخص لهم
رسول الله ثم فيما نهاهم عنه فهي والله منها امر به او فرض الا ازم كثير المكروه من
الاشربة نهاهم عنه نهي حرام ولم يرخص فيه لاحد ولم يرخص رسول الله صلى الله عليه
عليه وآله تضييعا لكنين الذين ضمنها الحافظ من الله عز وجل بالزامهم ذلك الزاما
واجبا لم يرخص لاحد في شيء من ذلك الا للمغلوب الذي ليس له حيلة ثم يرخص
رسول الله صلى الله عليه وآله فوافق امر رسول الله صلى الله عليه وآله امر الله عز
وجل ونهيه نهي الله عز وجل ووجب على العباد التسليم له كالتسليم لله تبارك وتعالى
وموقفه اسحاق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال الله تبارك وتعالى ادب
نبيه صلى الله عليه وآله فلما انتهى به الى ما اراد قال له انك لعلى خلق عظيم
ففوض اليه دينه فقال وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وا
ن الله عز وجل فرض الفرايض ولم يقم للجد شيئا وان رسول الله صلى الله
عليه وآله الهمه السدس فاجاز الله جل ذكره له ذلك وذلك قول عز و
جل هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب ورواية زرارة عن ابي جعفر
قال وضع رسول الله صلى الله عليه وآله الدية لعين واحدة للنفس وهو البيه
وكلامكم فقال له رجل وضع من غير ان يكون جاء فيه شيء فقال نعم ليعلم من
يطع الرسول ممن يعصيه والمستفاد من هذا الاخبار وغيرها ان الله تبارك
وتعالى انما فوض احكام الشريعة الى نبيه صلى الله عليه وآله بعد ان اجتباه بالخلق

لا

الجميع ما فيه صلاح العباد في امور المعاش والمعاد وكمله واصطفاه بالعصمة المانعة عن الخطاء والزلل في القول والعمل علما منه سبحانه بان كل ما يضعه وبحكمه فهو حكمه عز وجل وذلك كان يجري ويمضيه في احكامه التي فوضها اليه فتلك الاحكام من حيث انها لم يسبق فيها من الله تعالى وحي والخطاب بتحريم او ايجاب ومع ذلك فقد حكم بها النبي صلى الله عليه وآله ووضعها وهي احكام الذي صلى الله عليه وآله وموضوعاته ومن حيث انها صدرت عن نبي مفضيه النبأ هي من فعل الله تعالى مع تعقب الاجابة منه والامضاء في احكام الله عز وجل ضرورة على لسان نبيه صلى الله عليه وآله وهذا معنى قوله من يطع الرسول فقد اطاع الله وكذا قوله عز وجل ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا كما نطقت به الاخبار الواردة في هذا الباب والتفويض لهذا المعنى وان ورد النقل به لم يحكم بامتناعه العقل الا ان القول به عز وجل ان اتبع ما يوحى الى النبي ان التفويض انما يكون فيما لم يرد فيه من الله تعالى وحي ولا كتاب والاحكام الشرعية ما سردناها قد ورد فيها ما ذكرناه قال الله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقال عز وجل ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وفي الكافي عن ابي جعفر عليه السلام قال سمعته ان الله تبارك وتعالى لم يدع شيئا يحتاج اليه الامة الا انزله في كتابه وبينه لرسوله ثم الحديث وعن ابي عبد الله ثم انه قال ما من امر يختلف فيه اثنان الا وله اصل في كتاب الله ولكن لا تبلغه عقول الرجال وعنه ثم انه قال ان الله تبارك وتعالى انزل في القرآن تبيان كل شيء حتى والله ما ترك الله شيئا يحتاج اليه العباد حتى لا يستطيع عبد يقول لو كان هذا انزل في القرآن الا وقد انزله الله فيه وعنه ثم اني لاعلم ما في السموات والارض واعلم ما في الجنة واعلم ما في النار واعلم ما كان وما يكون ثم سكت هنيئة فرأى ان ذلك كبر على من سمعه منه

فلما كان يكون الى ان يأذن من نفاقه
فهم ع

فقال علمت ذلك من كتاب الله عز وجل ان الله تعالى يقول فيه تبيان كل شيء و
عندهم قال ولدني رسول الله صلى الله عليه وآله وانا اعلم كتاب الله وفيه
بدء الخلق وما هو كائن الى يوم القيمة وفيه خبر السماء وخبر الارض وخبر الجنة
وخبر النار وخبر ما كان وخبر ما هو كائن اعلم اذا كله كانما نظر اليه كفى ان الله يقول
فيه تبيان كل شيء وفي تفسير العياشي عن ابي عبد الله ع قال الارض والله يعلم ما في
السموات وما في الارض وما في الجنة وما في النار وما بين ذلك ثم قال ان
ذلك في كتاب الله تعالى ثم تلا قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب الخ وفي العيون
عن ابي الحسن الرضا ع قال جهل القوم وخدعوا عن آرائهم ان لم يفضي شيء قط
حتى اكمل له الدين وانزل عليه القرآن فيه تفصيل كل شيء بين فيه الحلال والحرام
والحدود والاحكام وجميع ما يحتاج اليه كملا فقال عز وجل ما فرطنا في الكتاب
من شيء وفي النهج عن امير المؤمنين ع في اختلاف الحديث العامة فيه القضاء
لنبي كلام له ام ان الله دينا ناقصا فاستعان بهم على اتمامه ام كانوا شركاء
له فعليهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل دينا تاما فقصر الرسول صلى الله عليه
عليه وآله عن تبليغه وادائه والله سبحانه يقول ما فرطنا في الكتاب من شيء
وفيه تبيان كل شيء الثالث ان اكثر الروايات الدالة على تفويض الاحكام
الى النبي ص تعارض التفويض الى الائمة ع ففي الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام
قال ان الله عز وجل ادب رسوله ص حتى قومه على ما اراد ثم فوض اليه فقال عز وجل
ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فما فوض الله الى رسوله فقد فوضه
الينا وعن عبد الله ابن سنان عن ابي عبد الله ع قال والله ما فوض الله لاحد من
خلقه الا الى رسول الله ص والائمة عليه السلام فقال عز وجل انا انزلنا اليك
الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله وفي جارية في الاوصياء ع
وعن موسى ابن بكير عن ابي عبد الله عليه السلام قال له بان اشيم ان الله
عز وجل فوض الى سليمان ابن داود فقال هذا عطاؤنا فامنن

او امسك

وامسك بغير حساب وفوض الى نبيه ص نبيه ص فقال ما اتاكم الرسول فخذوه
وما نهاكم عنه فانتهوا فما فوض الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقد فوض
الينا وفي البصائر عن ابي حمزة الثمالي قال سمعت ابا جعفر ع يقول من حللنا
له شيئا من اعمالهم الظالمين فهو له حلال لان الائمة منا مفوض اليهم فما
احلوا فهو حلال وما حرموا فهو حرام وعن ربعي مولى ابن هبيرة قال
قال ابو عبد الله ع انا رايت القائم ع اعطي رجلا مائة الف واعطاه درا
هما فلا يبكي في صدرك فان الامر مفوض والقول بتفويض الاحكام الى
الائمة لا يلائم ما ثبت من استكمال الشرع في زمان النبي ص كما قال الله
تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ولذا علم من امتناع تفويض
النسخ والزيادة والنقصان في شريعته بنسخه وما ورد من ان حلال
محمد ص حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة وحمل التفو
يض الى الائمة ع على التفويض في الاحكام الظاهرية كما في الغيبة بعيد جدا
فان ظاهر الاخبار ان التفويض الى النبي ص والائمة بمعنى واحد وبالجملة
لقولنا بالتفويض محل الاشكال والنظر فيه محال فان ثبت التفويض
فلا اشكال في صحة القول بالتفصيل لصحة اطلاق الشارع على الله وعلى
رسوله حقيقة على هذا التقدير والا امكن القول بصحته ايضا بناء على ان
المراد الشارع وما هو اعم من جاعل الشرع والآتي به ولو من باب عموم المجاز
لكنه بعيد هذا هذا كله على الاحتمال الاول وهو ان الواضع
في الحقيقة اكثر عنه بالتعيين والتخصيص وعلى الثاني وهو ان الواضع
فيها بالغلبة والاشتهار فاما ان يتبرع في صدق النسبة الى الشارع
بتحقق الغلبة والاشتهار باستعماله وآلاء على الثاني فاما ان يتبرع

كونه اولا استعمال اللفظ في المعنى الشرع او لا يثبت ذلك ايضا بل يكفي تحقق
الاستعمال منه في الجملة مع حصول الغلبة في زمانه او زمان ورود خطابا
ته فعلى الاول يبعد القول بان الواضع هو الله تعالى في الجميع لان كثيرا
من تلك الالفاظ لم يرد في الكتاب اصلا فضلا عن الغلبة والاشتهار
ما ورد فيه لم يبلغ من الكثرة حدا يحصل به ذلك في الاغلب بل الظاهر على
هذا التقدير تعيين القول بان الواضع هو النبي صلى الله عليه وآله وعلى ا
نظر الى ان تحقق الغلبة باستعماله مفرط وان لم يضم اليه الاستعمال
الواقعة في الكتاب العزيز وان الواضع في بعض ما ورد في الكتاب كالصلوة
والزكوة مما مر ذكره هو الله سبحانه وفي ما عدا ذلك هو النبي صلى الله
عليه وآله ويحتمل ثالثا هو ان الواضع فيما لم يرد في الكتاب هو النبي وفيما ورد
فيه هو سبحانه والنبي بمعنى ان الواضع تحقق باستعمالهما معا ان ورد اللفظ
في القرآن مما لم يدخل في حصول الغلبة قطعا ما لم يكن مسبوقا بحصولها
ويكون استعمال الواضع بعد ذلك من النبي صلى الله عليه وآله استعمالا
بعد الغلبة فلم يكن له دخل في تحققها وعلى الثاني فالظاهر تعيين القول
بالتفصيل المتقدم وهو ان الواضع فيما ورد في الكتاب هو الله تعالى وفيما عدا
ذلك هو النبي وعلى الثالث فالواضع هو النبي صلى الله عليه وآله بناء على
تجدد كلام الله تعالى قطعا وما ورد فيه جاز نسبته وضعه الى الله سبحانه
والى النبي صلى الله عليه وآله لتحقق الاستعمال الذي هو مناط الو
ضع على هذا التقدير منهما فلا يخص الواضع باحدهما ولا يذهب عليك
بان الظاهر بناء على ان الواضع في الحقيقة الشرعية بالاشتهار والغلبة
هو الاحتمال الثاني اعني اعتبار المستعمل الاول في التعيين البتة وانه

لا يكفي

لا يكفي لصدق ما مر الاستعمال ولو على وجه التبعية وهو ظاهر لا يثبت
فيه تحقق الغلبة باستعمال الشارع مفردا فان الظاهر حصول الغلبة
والاشتهار في الحقيقة الشرعية باستعمال الشارع والشرعة جميعا لا با
ستعمال الشارع وحده وانما مر تنبيها لوضع فيها الشارع مع ان للشرعة
مدخلية في حصوله لانه الاصل في الاستعمال والسبب الذي ادى الى
حصول الغلبة والاشتهار واستعمال الشرعة فرع استعمال الشارع
ومترتب عليه فكانه استعمله فلذا خص الواضع به فالمتجه على القول
بالاشتهار هو التفصيل في الواضع على ما ذكرناه في الاحتمال الثاني و
قد ظهر مما ذكرنا حال الوضع على الاحتمال الثالث وهو ان الو
اضع في بعض الالفاظ بالتعيين وفي بعض الاخر بالاشتهار فان
بالتعيين يأتي فيه ما في الاول في الاحتمالات والاشتهار فانما يأتي
فيه ما في الثاني كما لا يخفى واعلم ان الحقيقة الشرعية على ما صرح به القوم
وخرج من تقسيم المقسم بالقيد الذي يستفاد منه المعنى بوضع الشرع
وهذا التقييد بالطارئ يقتضي ان يكون كلما وضعه الشارع حقيقة
شرعية وان لم يتعلق بالشرعية كالاعلام وغيرها من الذوات
والصفات وليس كذلك اذ الظاهر ان الحقيقة الشرعية يعتبر فيها كونها
بحيث يرتبط بالشرع ويتعلق به الحكم وكانهم اكتفوا عن القيد بما يستفاد من
نسبته الواضع الى الشارع فان الظاهر من اخذ الصفة واعتبارها والامر في ذلك
ثم ان الحقيقة الشرعية لا يعتبر فيها كون اللفظ منقولا عن المعنى اللغوي على
ما يوهمه كلام القوم بل الظاهر ان كل لفظ وضعه الشارع لمعنى وكان
له تعلق بالشرع فهو حقيقة شرعية سواء عرف اللفظ معنى في اللغة لم
لا وسواء كان وضعه للمعنى بطريق النقل والارتجال وقد مر ما يتعلق بالمقام الثاني
جملة منهم ووجود المناسبة بين المعاني الشرعية واللغوية في الجميع على

تقدير تسليمه لا يقتضي كونها منقولة اذ المعتبر في النقل اعتبار المناسبة
لا يجود تحققها لان الكلام ان الحقيقة الشرعية من قبيل المنقولات فانا لو جد
بما وضعه الشارع الشائع لفظا محترعا لا يعرف له معنى في اللغة بل جميع
الحقائق الشرعية ثبت لها معان الاصلية معروفة كما يظهر من التتبع و
حيث ان المعاني الشرعية لتلك الالفاظ باسرها مناسب المعاني الا
صلية فالظاهر اعتبار المناسبة والامكان كالفظ المتخرم وهذا متعين
على تقدير ان يكون الوضع بالاستعمار والغلبة بقي هاهنا شيء و
هو انه قد تكرر في الكلام الاصوليين ذكر الحقيقة الدينية وقد حكى ابن
الحاجب وغيره عن المعتزلة انهم قالوا بها ايضا اي مع قولهم بالحقيقة
الشرعية وقالوا الحقيقة الدينية اخص من الحقيقة الشرعية فانها اسم
لنوع خاص منها وهو ما لا يعلم اهل اللغة لفظا او معناه او كليهما او
ان القسم الاخير منها وهو الذي تعلم في اللغة لفظه ومعناه لا يطلق
عليه اسم الحقيقة الدينية والظاهر من كلام المحقق العضدي في شرح
المختصر والعلامة التفتازاني في شرح التلخيص ان الحقيقة الدينية باقسامها
الثلاثة من الموضوعات المبتدعة دون المنقولة وقبل بداهة كلامهم على
الاول والثالث واما على الثاني فهي محتملة للامرين صرح بذلك المحقق
المحقق الشريف والفاضل الباغنوي وغيرهما وكيف كان فالظاهر ان
المحقق من الاقسام هو الثاني خاصة دون الاخرين كما صرح به غير
واحد منهم وكلامهم في هذا المقام صريح فيما ذكرناه انفا من انه لا يعتبر في
الحقيقة الشرعية كونها منقولة على المعنى اللغوي حيث عدوا الحقيقة الدينية
من اقسام الحقيقة الشرعية وما لا يعرف اهل اللغة لفظه من اقسام

الدينية

الدينية فيكون قسما من الحقيقة الشرعية لان قسم القسم قسم ومن المعلوم ان الد
قاعي المعنى اللغوي لا يتصور في ذلك فلا يكون معتبرا في ذلك الشرعية و
هذا لا ينافي تصريحهم بالانحصار في القسم الثاني اذا الالتفات في الحصر الوا
قع في الحكم بالعموم بالنظر الى اصل المفهوم فلا ينافض ثم انهم حكوا عن المعتزلة
انهم زعموا ان اسماء الذوات كالمؤمن والكافر والايمان والكفر من قبيل الحقيقة
الدينية بخلاف اسماء الافعال كالصلوة والزكوة والصيام والحج قالوا والمراد من
اسماء الذوات ما هو من اصول الدين وما يتعلق بالقلب ومن اسماء الافعال ما
هو من المفروض وما يتعلق بالجوارح وانت خبير بفساد هذه الدعوى وبطلانها
للقطع بان الصلوة والزكوة وغيرهما من اسماء الافعال مجهولة المعاني عند
اهل اللغة والايمان والكفر وغيرهما من اسماء الذوات فالحكم بان جميع من اسماء
الذوات من قبيل الحقيقة الدينية دون الاسماء الافعال تحكم محض ثم ان نسبة
القول بالحقيقة الدينية الى المعتزلة خاصة مع تصريحهم بانها قسم من الحقيقة الشرعية
انما يستقيم لو كان دعوى المثبتين للحقيقة الشرعية راجعة الى موجبة جزئية هي
ان للحقيقة الشرعية ثانية في الجملة وهو خلاف التحقيق فان الظاهر كما ستعرف
ان النزاع في الحقيقة الشرعية برجع الايجاب والسلب الكليين وح فالقائل بالحص
بالحقيقة الشرعية قائل بالحقيقة الدينية والنافي للحقيقة الدينية نافي للحقيقة
الشرعية فلا يكون النزاع في الحقيقة الدينية نزاعا اخر غير النزاع في الحقيقة الشرعية
على ان الظاهر من المعاني الشرعية باسرها مفهومات حادثة لم يكن اهل اللغة يعرفونها
قبل مجيء الشرع وانهم انما عرفوها ببيان الشارع وح فاحد قسمي الشرعية و
ما يعرف اهل اللغة لفظه ومعناه قسم تقديري مختل عند العقل ولا مفهوم له في الخارج
الخارج واللازم من ذلك وانحصار قسمها الاخر اعني الحقيقة الدينية بحسب التحقق
في القسم الثاني من اقسامها كما اعترفوا به انحصارها بحسب التحقق والوجود فيه

الحقيقة

فيه ايضا فالحقيقة الشرعية حقيقة دينية كان الحقيقة الدينية حقيقة شرعية
واثبات احدى الحقيقتين ونفيها اثبات للحقيقة الاخرى ونفي اتحاد المصداق
الحق في الحقيقتين وان اختلفا بحسب المفهوم والافراد الممكنة المقدرة فان
ذالك لا يقدح في الملازمة بينها باعتبار الوجود كما هو الظاهر وح فلا ينصف
في الحقيقة الدينية خلاف في الخلاف في الحقيقة الشرعية وان فرض وجود الخلاف
هناك الا الايجاب الجزئي والسلب الكلي على خلاف التحقيق وكيف كان فالحق
سقوط هذا الخلاف وان الكلام ليس في ثبوت الحقيقة الشرعية ونفيها
وكان الشارح المحقق اشار الى ذالك حيث قال بعد تحرير محل النزاع على ما يوافق
المتن ثم لم يذكر في الاحكام والمحصول سوى مذهبين كونها حقيقة شرعية و
نسبة الى المعتزلة ونفيه ونسبته الى القاضي والحق انه لا ثالث لهما انتهى
قوله وان كان بوضع اهل اللغة فالتنوين لتظاهر العبارات ان واضع اللغة هو
الله وهو لعدا الاقول في المسالة فذهب اليه ابو هاشم الجبائي واصحابه وجماعة
من المتكلمين قالوا واضع اللغة اصطلاح من البشر اما من واحد او جماعة اصطلحوا
على وضع الالفاظ لمعانيها ثم حصل التعريف بالاشارة والقرائن مع التكرار
كما في الاطفال يتعلمون اللغات بترديد الالفاظ من بعد اخرى مع قرينة الاشارة
وغيرها وقيل ان واضع اللغات هو الله تعالى ووضعه مستفادا من التوقيف
فيقال اما بالوحي او بخلق الاصوات وحروف يسمعها واحد من البشر او جماعة
او بخلق علم الضروري بوضعها وهو الى ذهب الاشعري ومتابعه و
الظاهرية وجماعة من الفقهاء وقيل بالتفصيل وهو ان الواضع لبعضها هو
الله تعالى وللبعض الاخر هو البشر وان كل لغة ففي قسمان توقيفية واصطلاحية واختلف القائلون فقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائي في هذا

القدر الضروري المحتاج اليه في التعريف توقيفي والباقي في الاصطلاحي وقال
الاخرون بالعكس وابن فارس اللغات بالاصطلاح والباقي بالتوقيف وقيل
بالتوقف في ذالك لامكان الجميع عقلا وانتفاء ما يوجب بعضها معين
مذهب اليه القاضي ابو بكر والغزالي وغيرهم في المحصول الى الحقيقين
وفي النهاية الى جمهورهم وقال ابن الحاجب الصحيح هو التوقف ان كان
النزاع في القطع والا في الظاهر قول الاشعري واليه مال العلامة
في النهاية واكثر المتاخرين منا وهم العامة وهذا التفصيل هو منتهى قولهما
دعويان ضعيف والتوقيف ليس بمقتضى البناء على الاول مضافا الى بعد
هذا القول الى خلاف هذا الاختراع المشتمل على دقايق الحكم والطائف
البديع من غير توقيف من الله تعالى لخواص الاياب منها قوله سبحانه
وعلم ادم الاسماء كلها فان المراد من الاسماء اما خصوص الالفاظ
اقتصارا على ظاهر اللفظ فان الاسم في العرف العام هو اللفظ الموضوع لمعنى
او عام الالفاظ وغيرها من انواع المدركات من المعقولات المحسوسات
نظرا الى ان اللغة وحدها ليست علما بصلحية تعليم ادم على الملائكة كما يعم
بمقتضى سوق الاية وعلى التقديرين فتعليم اللغة هو المراد منها ويشهد لذالك
ما اشتهر من ان الله تعالى انزل على ادم عليه السلام حروف هجاء في احدى وعشرين
صحيفة وفي الله كتاب انزل الدنيا وفيه الف لغة وانه تعالى علم تلك
اللغات وقد روي عن ابي ذر الغفاري عن رسول صلى الله عليه وآله فان
قلت فيا رسول الله صلى الله عليه وآله كم كتابا انزل الله قال مائة كتاب
المنزل قلت يا رسول الله صلى الله عليه وآله فاي كتاب انزل الله على ادم
عليه السلام قال كتاب بجم قلت فاي كتاب المجم قال اربعة ث وعدها
الى اخرها وفي تفسير الامام العسكري عليه السلام عن ابن الحنفية

في معنى الآية علمه اسماء كل شيء وفيه ايضا اسماء انبياء الله واولياءه وعلماء
اعدائه وفي حديث الشفاعة فيأتون آدم فيقولون انت ابو البشر خلقك الله بيده واسجد لك الملائكة وعلمك اسماء كل شيء وعن ابن عباس
وجاهد وقتادة انه علمه اسم كل شيء لقصعة والقصيعة وما اشبهها
من امر اللغة العربية انما حدثت في زمان اسمعيل عليه السلام وانما
العرب من عاربة هو من المشهور الذي لا اصل له اذ الحميريون والعماليق
وجرهم وقوم ثمود وعاد كلهم من العرب وقد كانوا قبل اسمعيل عليه بمدة طويلة
مطاولة وقد روي في الاخبار ان اول من تكلم بالعربية آدم على نبينا وعليه
السلام ثم العدنانية وهم طائفة من العرب من ولد اسمعيل
عم فان قيل لو كان آدم عليه السلام عالما باللغات كلها كما علم فما السبب في
اختلاف ذريته فما قلنا لعل الوجه في ذلك انه علم كل واحد من ولده لغة
واحدة ثم بقيت تلك اللغة او انه علم اولاده اللغات المختلفة فكانوا يتكلمون
بها مدة حيوته عم فلما قبض تفرقوا في نواحي الارض وتكلم كل منهم
بلغة اختاروها من بين اللغات اذ كان المتكلم بلغة واحدة اسهل
من المتكلم بلغات مختلفة فغلبت على اولاده تلك اللغة اذا تقرض القرن
الاول منهم فتسوا سائر اللغات وصار كل فريق متكلم باللسان الغالب
على ابيه فهذا هو السبب في اختلاف اللغات على القول بالتوقيف
ومنها قوله عز وجل ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف
السنتكم والوانكم فان المراد من لا لسنة اللغات الصادرة عنها مجازا
لاطلاق اسم السبب ذا الاختلاف في تصوير جرم اللسان الذي هو

عبارة عن الخارجة في افراد الانسان وان كان فالاختلاف في غير من
الاعطاء اشد وابلغ وبدايع الصنع فيه اكثر واكثر فكان ذكره في الآية الاولى
واحق منها قوله تعالى علم الانسان ما لم يعلم فان المراد انه كما يعلم الانسان
من الهدى والبيان هو نعلم الله عز وجل الا ما علم اضافة اليه كما في زيادات
العلوم الحاصلة بتلاحق الافكار وانه علمه اصول العلوم والصناعات
وما يحتاج اليه النوع في اصلاح المعاش والمعاد وان دب علينا من تلقيه
شيئا كثيرا وكيف كان فاللغة داخلة في تعليم لوجود المقتضي وهو العموم مع
فقد المانع واستدل ايضا بقوله سبحانه ان هي الا اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما انزل الله بها من سلطان وقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء
تبيانا لكل شيء وان اللغة لو كانت اصطلاحية لزم الدور والتسلسل اذ لا
اصطلاح لا يتم بمعرفة كل من المصطلحين قصد الباني ولا يكون الا باللفظ و
الكتابة الموقوفين على الاصطلاح فان اعتد فالدور والا فالتسلسل وان
نفا التوقيف لاستلزم امكان خرق العبر على الشرايع بتعليم لغاتها مع عدم الا
شتهار وبطلان التالي ضروري والكل كما ترى ولنا الثانية اعني انتفاء
القطع فبالام الاحتمال فيما من الاستدلال اما الاية الاولى فلا امكان
ان يراد من التعليم فيها اعلام الواضع السابق من خلق الاخر والاقتدار على
الوضع والالهام بان يضع ومن الاسماء بعضها والمسميات والصفات وان
والعلامات مثل الخيل للركوب والخيل للحمل والبقر للحرث الى غير ذلك واما
الثانية فلامكان الارادة ولا اقتدار او الالهام واختلاف صور النطق واشكاله
فانه لا تكاد تسمع المتضنين منا وبين في الكتبة وهو من الايات واما الثانية
لنة فلجواز ان يكون المراد ما علم بالقلم وما عدا اللغة وامن التعليم
اعطاء القوى العاقلة وخلق سائر القوى والمشاعر وانزال الآيات و

التعليم

ونصب الدلايل وهو قيام الاحتمال في الدلالة كلما ضعف بالقرائن واما الضمور
فلانها باسرها على خلاف الظاهر للقطع والقرينة كما لا يخفى احتج ابو هاشم
بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه دل على سبق اللغة على الارسال
ولو كان بالتوقيف ولا يصح الا بالارسال لزم سبق الارسال على اللغة فلو
فيلزم الدور والجواب منع توقف التوقيف على الارسال المجوز حصوله بغير
الوحي كخلق الاصوات والعلم الضروري كما تقدم او بالوحي الى نبي غير رسول
فان النبي اعم من الرسول والى رسول قبل ارساله الى قومه اما قبل فظاهر كما
في ادم عليه السلام في اوايل هبوطه الى الارض او عدم تحقق الارسال المجوز
حصوله بغير الوحي كخلق الاصوات والعلم الضروري كما تقدم او بالوحي الى نبي
غير رسول فان النبي اعم من الرسول الى رسول قبل ارساله الى قومه كما في ادم
عليه السلام في اوايل هبوطه الا الى الارض او عدم تحقق الرسالة اليهم مع
وجودهم كما يصور فيه وهو وفي غير بان يتعلموه من اللغات قبل ان يرسلا اليهم
احتج ابو اسحق بانه لو لم يكن القديم محتاجا اليه في الاصطلاح التوقيف
لزم الدور والتوقيف الاصطلاح على سبق معرفة وذلك القدر المفروض
انه يعرف بالاصطلاح فيلزم توقفه على سبق الاصطلاح المتوقف على
معرفته وهو الدور والجواب منع توقفه على الاصطلاح لجواز التعريف
بالترديد بالقرائن كما في الاطفال احتج من قال ان القدر الضروري اصطلاحي
دون الباقي بانه لو كان توقيفيا ولا يكون الا بالوحي لزم توقف على انفه
او على وحي اخر وننقل الكلام اليه فاما ان يدور او يتسلسل والجواب
منع التوقف على الوحي الا امكان التوقيف ابتداء وفي بعض الوحي
خلق علم الضروري بها والاستفادة من القرائن والاصل في هذا بين
القولين قول ابي هاشم والاشعري ودليلهما فيما عدا المستثنى ايا

اي القدر الضروري دليل ابي هاشم والاشعري بعينه ولذا لم يعترضوا
للاستدلال على ذلك بل اقتصر على واذكى الحجج لما اختصوا به من الاه
استثناء فحجة القولين في الحقيقة مجموع احدى الحجتين اعني حجتي ابي
هاشم والاشعري مع ما ذكر من الاحتجاج لها فلا يرد ان ما ذكر ابو
في الاحتجاج قاصر عن افادة تمام المراد فان المقصود هو التفصيل وما ذكر
من الدليل انما يدل على احد القسمين اعني القدر الضروري وتتمة
يغيره من بعضهم ان مذهب الاسفرايني هو القطع بحكم القدر الضروري
مع التوقف في الباقي وهو خلاف ما في النهاية وعلى هذا تكون حجة
التوقف مع ما ذكر من دليله حجة الموقف امكان الجميع مع ضعف حجج الا
قوال كلها وهو مسلم ان اريد القطع فان ادلة الاقوال باسرها قاصرة
عن افادته واما ان اريد الضمور فلما فرغت من قوة ادلة التوقيف وينبغي ان
يعلم ان محل النزاع هو الحقيقة اللغوية الاصلية لا مطلق الحقيقة فان الوا
ضع في الاعلام والحقايق العرفية العامة والخاصة منقولة كانت او مرتجلة
وهو البيّن بالضرورة فلا يمكن الخلاف فيه واللازم من ذلك تخصيص
العموم في قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها بالحقايق المبدوة فان تعليم الاسماء
لا يستلزم تعليم الجميع معانيها بل يقصد تعليم البعض ايضا واعلم ان المسالة
المسائل العلمية التي لا تترتب عليها ثمرة من الفروع والمطالب العلمية للاجماع
على وجوب حمل الالفاظ على معانيها اللغوية مع فقد الشرعية في خطابات
الله تعالى وغيرها سواء قلنا ان الواضع هو الله او البشر ومع تعيين المراد
من اللفظ فلا اثر للعلم بتعيين واضعه كما لا يخفى ثم اعلم ان ما ذكرنا من الا

في واضع اللغة مبني على ما ذهب اليه المحققون من الحد دلالة اللفظ على المعنى بواسطة
الوضع له وفيه قول آخر شاذ فيسقط معه استبعاد الاختلاف المذكور من
اصله وهو ان الدلالة اللفظ على المعنى طبيعية اي لذات اللفظ من دون
توسط الوضع وهو منقول عن عباد بن سليمان الصيمري وجمع من اوايل
المعتزلة واهل التكسير وفساد هذا القول وبطلانه معلوم بالضرورة كما يدل على
اختلاف اللغات باختلاف الامم ولو كانت الدلالة ذاتية لامتنع خلافها كما
امتنع اختلاف الامم في الاصقاع والازمان ولا هتدى كل احد الى كل وضع وهو
معلوم البطلان فانه لو كانت دلالة الالفاظ طبيعية لدلالتها على وجود
الالفاظ لوجب ان يعلم كل احد معنى كل لفظ الاستواء انفكاك الدليل
عن المدلول كما ان كل احد يفهم من كل لفظ ان له الفاظ وايضا انا نعلم قطعا ان
المنقولات والاعلام وغيرها من الالفاظ التي حدث فيها الوضع لم يكن
دالة فيكف حدوثه على ما يفهم منها بعده ثم صار بحيث يدل عليه وان غير
المتجدد من تلك الالفاظ كان ذا لا قبل حدوث وضعه الثاني على ما دل
له عليه بعد حدوثه وليس ذلك الا لحدوث على الوضع اللاحق زوال
اثر السابق بالجملة اذا لو كانت الدلالة ذاتية لاستوت في الجميع الاحوال
واستدل ايضا بانها لو كانت ذاتية لامتنع جعل اللفظ بواسطة القرينة
يدل على المعنى المجازي دون الحقيقي لان ما بالذات لا يزول بالغير و
الامتناع وضع مشتركا بين المتناقضين كالضدين والنقيضين اذ الشيء الواحد
حقيقة يناسب بالذات المتناقضين والا لم يوضع لهما فاما ان يدل عليهما وهو
احدهما فيلزم الاختلاف والتخلف ولان الوضع لهما على هذا التقدير يستلزم
الاتصاف بالمتناقضين او خلاف الفرض والتالي بنوعيه للقطع بجواز الواضع

للمتناقضين

للمتناقضين بل وقوعه كما في القرء للحيض والطهر والجون للابيض والاسود
والناهل للعطشان والريان الى غير ذلك مما يعلم من تتبع اللغة وفي الجميع بحث
اما الخصم القائلون بالمناسبة بانه لو شاء الواضع ان لا يضع الالفاظ بازاء المعاني اصلا
لفعل والا لزم الترجيح والترجيح من غير مرجح وهو محال ولان جعل هذه الملازمة فان اللزوم
ممنوع لانجعل في المناسبة واراد الوضع تعلق للترجيح من غير انضمام شيء اليها فان كان
من الله فتخصيص الحدوث بوقته وان كان من الناس فتخصيص الاعلام بالاشخاص
فان المخصص منه خصوص ذات اللفظ بالنسبة الى حال الوضع وفيه انه على القول بان
الواضع هو الله تعالى فالارادة فان صلح الترجيح لها البرجوع فيها الى العلم بالاصلح
في حقه تعالى كما حقق في محله والا ان الاصلحية ايضا مما يتعلق الارادة انما
يكون مع الاختلاف اما مع التساوي كما هو مفروض فالاصلحية غير معقولة اصلا
وبدون الرجوع الى العلم بالاصلح لا تصلح الارادة للترجيح الا على القول بجواز
الترجيح من غير مرجح كما ذهب اليه الاشاعرة وح كان للجواب منع ما دعاه ان التالي
لامتنع ملازمة كما توهمه المجيب واما على اصول الامامية والمعتزلة من امتناع الترجيح
بلا مرجح فلا يستقيم الجواب اصلا فان المراد ما عدا الارادة والمرجح لها ولها
الارادة في نفسها لا يستقل بالترجيح عندهم وعلى القول بان الواضع هو
الكبير لا يصح القول بان المرجح هو الخطور بالبال مطلقا اذ كثيرا ما يخطر الالف
لفاظ الكثيرة بالبال الانسان ومع ذلك فلا يتعين الالفاظ مخصوصة منها فلا بد
مرجح اخر سوى الخطور والصواب ان يقال ان استحالة الترجيح والترجيح انما يقتضي
استعداد الوضع مرجحا يصح التعليل به مطلقا ولا يلزم من ذلك تحقق المنا
سبة الذاتية بين اللفظ والمعنى بجواز ان يكون المرجح امرا اخر كالمناسبة المرجحة
في وضع الاعلام والمناسبة الحاصلة في صفات الحروف وهيئاتها الحسنة

على ما ذكره ائمة الاشتقاق والتصريف ولو سلم فوجود المناسبة الذاتية بين
اللفظ والمعنى لا ينفي الدلالة اللفظ على المعنى كما هو الحكم لذا ليس كل امر ثابت في
الشيء ظاهرا به ولا كل امر مناسب له دالا عليه واعلم ان الكلام ها هنا يقع في موا
الاولى ان الحروف والكلمات خواص الطبايع كسايا الموجودات العينية و
هذا مما اتفق عليه علماء الاعداد فانهم ابتنوا الحروف طبايع لعناصر وترتبوا
على ذالك باعتبار افرادها وتركيبها على الوجوه المختلفة عجايب الاسرار و
غريب الاثار في العوالم العلوية والسفلية بوجود انها وانتهوا فيما ادعوا
الى وحي الانبياء ومشاهداتهم من اسرار الاسماء والحروف تاثير الحروف
واختصاصها بالامور العجيبة امر ثابت لا ينكر فان للحروف المقطعة والعوذ
والطلسمات والاسكال المشتملة على الاعداد من المربعات وغيرها امر تتران
بينة معروفة ينشد لها النفوس المستفيضة والنجايب المكرمة والامتحانات الصحيحة
ولان قد طوى العلم باسرار الحروف عن الناس بمقتضى الحكمة الالهية كما في غيرها
من العلوم الدينية الخفية فلم يحظ به الا واحد بعد واحد ممن فاز بلطف
الهي اوفهم ثاقب نوراني وما يلقاها الا الذين صبروا وما يلقاها الا ذو حظ عظيم

الثاني تناسب الالفاظ والمعاني في الزوان والطبيعة وهذا مما انكره الا
كثرون اما لانهم لم يثبتوا الطبايع للالفاظ الحروف اصلا ولانهم زعموا ان
الطبايع الالفاظ مما لا يناسب طبايع المعاني ولقد بنا على ثبوت الطبايع
امكان ثبوت المناسبة الذاتية بين الالفاظ والمعاني فان الفعل يجوز على
هذا التقديرين ان يكون بعض الالفاظ موافقا بحسب الطبع لبعض المعاني
ولا مانع من ذالك اصلا سوى ما ذكروه من لزوم المناسبة للمناسبة على

تقدير

على تقدير الوضع لها وكذا لزوم التخلف والاختلاف على ما سبق بيانه والجواب
عن ذالك ظاهر فان المانع كون النوع الواحد مناسبا للمتنافيين من حيث انهما
متنافيان واما لونه مناسبا لها من غير جهة التنافي بل باعتبار امر مشترك
او جهتين مختلفين فلا امتناع فيه قطعا ومنه يعلم جواز الاختلاف في المدلو
لو فان امتناعه فرع امتناع المناسبة لهما للمتنافيين وقد عرفت ما فيه
واما العلم بتحقق المناسبة الذاتية والطريق اليه امران احدهما الوقوف
على طبايع الحروف واثارها وهذا مما تيسر لاكثر الناس كما اشرنا اليه وما
بينهما انحصار المرجع للوضع في المناسبة الذاتية كما زعمه المستدل وقد عرفت
جوابه ولو سلم فلا اذ كانت الدعوى ثبوت المناسبة الذاتية في الجملة ولو في
بعض الالفاظ فالمعتمد ثبوت ولا فالنفع لكان قويا فعلى تقدير الثالث اذ دلالة
الالفاظ على معانيها للمناسبة الذاتية دون الوضع وهذا محل النزاع في
المسالة وقد عرفت ان الحق ما ذهب اليه الجمهور من استناد الدلالة الذاتية
للالفاظ وان فهم المعاني من الالفاظ مستند الى الوضع دون المناسبة
فان نفس طبايع الالفاظ اوقفنا انها لا تناسب طبايع المعاني كانت الدلالة
الذاتية ممتنعة قطعا ولو كانت ممكنة غير متحققة اما الامكان فلتجويز
العقل بعد اثبات طبايع الالفاظ انها مناسبة للطبايع المعاني بلوغ التناسب
الذي بين الالفاظ والمعاني الى حيث تفهم المعاني من الالفاظ عند اطلاقها
بدون الموقف على الوضع وهو الظاهر واما استناد الموقوع فلانا نعلم بالضرورة
استناد الفهم والاستفادة من الالفاظ الى الوضع دون المناسبة ولذا كان

والاستفادة مخصوصين بالعالم بالوضع والاختصاص العلم بوضع كل لغة
بطايفة اختلفت اللغات باختلاف الناس في العلم والجهل ولو كانت الدلالة
ذاتية لامتنع اختلافها باختلاف الامم في الاصقاع وجود المناسبة الذاتية
يقتضي جواز العلم بها والعلم بها يقتضي تحقق الدلالة الذاتية فلا يجوز
نفيها فلنا بعد تسليم المقدمتين وتكرار الاوسط في القياس نعارضه بالزام اجتماع
الدلالتين في حق العالم بالمناسبة والمكبوت الدلالة الذاتية بل لا عين لو
ضعية في الجميع ولم يلزم من ذلك قطعا ولما كان ظاهر القول بالدلالة الذا
تية ظاهر الفساد وله جماعة فقيل ان المراد من ذلك دعوى التناسب الذاتي
بين اللفظ والمعنى وان ذلك التناسب هو علة الوضع الذي هو السبب
في الدلالة اللفظ على المعنى وحيث كانت الدلالة موقوفة والوضع مو
قوفا على المناسبة الذاتية التي هي علة له كانت الدلالة موقوفة على المناس
الذاتية وبهذا الاعتبار جاز وصف الدلالة بكونها ذاتية مع ان المنقول عنهم
في كتب الاصول ليس الا القول بالمناسبة الذاتية بين اللفظ والمعنى ولما ان
الدلالة ذاتية وليست بوضعية فليس فما حكي عنهم ما يدل على ذلك ولا
في الاستدلال الهم المنقول ما ينتهض به اصلا وقال صاحب المفتاح ان ما ذ
كروه تنبيه على ما عليه ائمة الاشتقاق والتصريف من ان للحروف في انفسها
خواص بها تختلف كالجهر والهمس والشدة والرخاوة والتوسط بينهما وغير ذا
لك وتلك الخواص تقتضي ان يكون العالم بحالها اذا اخذ في تعيين مبنى مركب
منها لمعنى لاجل التناسب بينها قضاء لحق الحكمة كالفصح بالفاء الذي
هو حرف رخو لكسر الشيء من غير ان بين والفصم بالقاف الذي هو الشديد

لكسر

الكسر حتى يبين وان لهيان تركيب الحروف ايضا خواص كالفعلان والفعل بالتحريك
كالنزوان والجيدي الى ما في منها من الحركة وكذا باب فعل بضم العين
مثل شرف وكرم للافعال الطبيعية اللازمة وقس على هذا ولا يخفى ان مرجع
التناسب الى شيء واحد وهو ان المقصود بيان علة الوضع وحكمه
تخصيص بعض الالفاظ ببعض المعاني وان اختلفا في التعليل فان العلة
على الاول امر معنوي راجع الى ذات اللفظ وحقيقته على الثاني صفة حسية
ثابتة اللفظ ظاهرة في النطق الاول المنسب بكلام القوم والثاني اقرب
الى القبول وفي كل منهما نظر اما الاول فظ مما سبق واما الثاني فلا
ختصاصه بالعالم بخواص الالفاظ وعدم ارادته في جميع الاوضاع
كما لا يخفى قوله وان كان بوضع ظاهر عن الشرع لحقيقة عرفية علمة او خاصة او
لمستفاد من ذلك كلامهم في هذا المقام حيث جعلوا الحقيقة العرفية قسيما
للغوية واعتبروا فيها استفاد المعنى بوضع طارئ تاما بينة لها وهو كذلك
فان الظاهر ان الحقايق الاصلية كالارض والسماء والنار والماء وغيرها
مما لم يعتبر عن معناه الاصلي لا يطلق عليها في العرف اسم الحقيقة العرفية
وربما ظهر من بعضهم ان العرفية ما يستفاد منه المعنى في العرف مطلقا
اصليا او هو خلاف المعروف من معناها والظاهر انه اصطلاح جديد
لبعض المتاخرين وما قبل من ان الاصل اتحاد الحقيقة اللغوية والعرفية
فكانه مبني على هذا الاصطلاح اذ لا معنى الاتحاد مع تباين الحقيقتين
كما يقتضيه البناء على المعنى المعروف والحقيقة العرفية هذا المعنى اعم مطلقا
من اللغوية لتصادقهما في الافعال المذكورة وصدق العرفية بدون اللغوية

في الاوضاع الطارية وقد تقدم ان العرفية لو عمت فانما تعم الاصلية الثابتة
اي باعتبار قيد الفعلية واما المجهول فلا يطلق عليها اسم العرفية قطعا
وعلى هذا فالنسبة بين اللغوية والعرفية عموم وخصوص من وجه وكيف كان
فلا يعتبر في صدقها بقاء المعنى الاصلي مطلقا اذ الظاهر اطلاقها على الطارية
المجهولة بل انما ان يعتبر فيها البقاء ان كانت اصلية ولا يعتبر البقاء فيها اصلا
اصلا وربما لاح من بعض كلمات القوم ان الحقيقة العرفية ما يستفاد
منه المعنى بحسب العرفي بالفعل ومقتضى ذلك خروج المجهولة عن العرفية
وان كانت طارية وهو بعيد وعلى التقديرين فهل تدخل في اللغوية او تبقى واسطة
بينها وبين العرفية احتمالان والحاصل ان الظاهر من كلام الاصوليين
وعلماء البيان ان المعتبر في الحقيقة اللغوية كونها اصلية غير مسبوقة بوضع
اصلا بائنة كانت ام مجهولة وربما ظهر من بعضهم ان المعتبر فيها ان
لا تكون مسبوقة بجميع اوضاع اللفظ وان تقدم عليها بعضها وهو بعيد
جدا اذ الحقيقة المتجددة لا يطلق عليها اسم اللغوية في عرفهم واما العرفية
فهل المعتبر فيها ان تكون طارية غير اصلية بائنة كانت او مجهولة او بائنة اصلية او
طارية او طارية بائنة الاحتمالات اظهرها الاول والنسبة بين اللغوية بمعناه
المعروف والعرفية بالمعنى الاول والثالث مباينة كلية وبالمعنى الثاني عموم
وخصوص من وجه وكذا بين اللغوية بمعناه الاخير والعرفية بالمعنيين الاولين
وبينها وبين العرفية بالمعنى الثالث تباين كلي والاصلية المجهولة لغوية فقط كما ان
الطارية البائنة عرفية كذلك والبائنة محتملة للاختصاص والاشتراك بحسب

لغتين

غلط

اختلاف اللغوية والعرفي في المفهوم والواضع الطاري هو الوضع الجديد
الذي ليس بالاصلي دون الطاري على وضع سابق لاختصاصه بالنقل لا بتداول
وضع الالفاظ المخترعة التي لم يوضع المعنى في اللغة مع انها من اقسام الحقيقة
العرفية بخلاف الاول فانه تم فيتعين ارادته وعموم العرفية وخصوصها با
عتبار تعين الواضع فيها وعدمه فالعرفية العامة قاسيفين واضعه كالدابة
فانها في لغة لكل ما يدب على الارض ثم غلبت استعمالها في العرف العام في ذي الاربع
حتى يتبادر لذا كره وليست الغلبة فيها من فريق دون فريق او طائفة دون اخرى
بل من الجميع فلذا كانت عامة والخاصة ما تتعين واضعه كما في الاصطلاحات
ارباب العلوم والصناعات فانها مختصة بهم لحصول الغلبة والاشتهار في
في معانيها عندهم والظاهر خروج الاعلام الشخصية عن الحقيقة العرفية اما عن العا
فظاهر واما عن الخاصة فلتصريحهم بان الواضع فيها من قوم او فريق والاعلام
ليست كذلك لاختصاصها بواحد غالبا وايضا فان الاعلام المستعملة في صنفها تنا
حقيقة من اي مستعمل كان كالعرفية العامة والخاصة انما تكون حقيقة لو كان الم
المستعمل لها من اهل الاصطلاح فان الفعل مثلا اذا استعمله غير النحاة بمعنى يقابل
الاسم والحرف كان مجازا لكونه مستعملا في غير ما وضع له في اصطلاح المخاطب
ومن هذا يعلم ان الفرق بين العرفية العامة والخاصة من وجهين يسبق الواحد
وضع وعدمه وعموم الاستعمال على الوجه الحقيقة وخصوصه وان الاعلام فيها
العرفية العامة من الوجه الاول والخاصة من الثاني في خارجة عن العرفية به
بقسميها فاما ان يكون قسما رابعا للحقيقة ويكون قسيمها الا الاقسام الثلاثة
غير حاصرة ويكون خارجة عن المقسم اعني للمطلق الحقيقة وقد حكي عن الرازي في

المحصول والامدي في الاحكام ان الحقيقة والمجاز اشتركا في امتناع انضاف
اسماء الاعلام اليها كما في يد وعمر واعترض بان خروجها عن الحقيقة والمجاز مع حد
الحد ولا اشتراك في العلامات واللوازم الا وجه له واجيب بان المراد من
جنسا عن الحقيقة والمجاز اللغويين لا مطلق الحقيقة والمجاز ولورد عليه بلزوم
بطلان انحصار واشتمال التقسيم الى الاقسام الثلثة المشهورة وورد ذلك
بان المراد من اللغوي المعنى الاعم الشامل للثلاثة دون المقابل للشرعي والعرفي
وفيه تكلف والاولى ان يقال المراد من خروج الاعلام عن اللغوي بعضها انضاف
الى الغير ويجب التنبيه الاختصاصية بانضاف الاعلام ليتم كلا الامرين الكهابين
اللغات وعدم اختصاصها بشيء منها وان اصل الوضع به ويمكن حمل الجواب عليه
هذا المعنى فيندفع عنه الايراد كما لا يخفى وها هنا فوائد مهمة ينبغي التنبيه عليها
الاولى لحال النشاجي النزاع بين العلماء في ان الالفاظ موضوعة بازاء المعاني
الذهنية والامور الخارجية فذهب الكرخي واتباعه الاولون بوجوه الاول
دوران الالفاظ الموضوعة مع المعاني الذهنية وجودا وعدما فانا قائلون من
ضن النسخ جر اسماء به واذا تغير ذلك بظهر انسانا مثلا تغيرت معه التسمية
فسماه بالسم الانسان ولو كانت بازاء الامور الخارجة لما تغيرت التسمية
بغير النسخ واعترض عليه بوجوه الاول ان يتعين التسمية لغير الامور الخا
جية باعتقاد المتكلم فان الانسان وفحي موضوعان للامرين الخارجيين
الحال ان المتكلم لما ضن النسخ جر الحاق عليه لفظ الجر ثم لما ظنه انسانا فغير
فتغيرت التسمية ليس الا لان الموضوع له هو النسخ الخارجي الثاني فلم

الدليل

الدليل فانما لو كانت للصور الذهنية لما تغيرت التسمية مع بقاء الصورة في الخيال
المعروض وان تغير النسخ والثاني بطلان قطعا لامتناع الحلاق الجر على الانسان
حقيقة لا يقال المراد من الصورة صورة النسخ المطابقة لها في الواقع وقد تغيرت
اذ على هذا يلزم صحة احد الاطلاقين وفساد الاخر لانتفاء المطابقة فيها
مطلوبهم لانهم لا يقولون به فان قيل من الجايز ان يكون اللفظ موضوعا للصورة الواقعة
ويصح معه كلا الاطلاقين نظرا الى اعتقاد الواقعة قلنا ذلك عدم لما ا
عدم عندهم عليه من الدلالة تغير التسمية اذ من الجايز اذن ان يكون اللفظ مو
ضوعا للامر الخارجي ويصح معه الاطلاقان باعتبار الاعتقاد وبجواب احد
الامرين دون الاخر بحكم ان اقتضى عاد عليه انتفاء الواضع للامور الخارجية
ولا يلزم من ذلك الواضع للصور الذهنية الامكان الواسطة وهو الواضع
للذهن من حيث هي هي من غير نظر الى كونها موجودة في الخارج او مرتسمة في الذهن الثاني
انما لو كانت موضوعة للامور الخارجية لزم امتناع الكذب في الاخبار فان
قولنا زيد لو كان موضوعا لقيام زيد الموجود في الخارج لكان دلالة عليه فيكون
صدقا البتة واعترض عليه بوجوه احدها ان دلالة الكلام على تحقق النسبة
الخارجية ليست دلالة عقلية يمتنع بنا تخلف المدلول عن الدال حتى يلزم من
تحققها فيكون صادقا بل هي دلالة وضعية على تحقق النسبة الخارجية والتخلف
الدلالة الوضعية جايز انتفاقا وثانيها انه لو كان الكلام موضوعا للنسبة
الذهنية فهو انما يدل على تحققها فيصير قولنا زيد قائم في اعتقاد فيمتنع ان
يكون صدقه وكذبه باعتبار تحقق النسبة وعدمها لا تحقق النسبة الخارجية و
وعدمها فمتى تحققت النسبة الذهنية يلزم ان يكون صادقا وان لم يكن مطابقا
للخارج ومتى لم تتحقق يكون كاذبا وان كان مطابقا فيكون الصدق والكذب باعتبار

المطابقة للاعتقاد وعدمها كما هو مذهب المتقدمين لا باعتبار المطابقة للواقع كما هو
المشهور كذا قيل وفيه انه ان غايته ان يلزم من كذبه ايضا عدم الوضع للامور الخا
رجية والمطلوب انما هو وضعه للصور الذهنية ولم يلزم من ذلك وجودها
اذ الكذب اخص من المدعى فانه لو صح فانما تتم فالمركبات الخبرية التي يجري فيها
والكذب فلا تتم التقريب الثالث انا نعلم بالضرورة وضع الالفاظ للمعدومات
الممكنة والممتنعة ومع ذلك فكيف يدعى ان الالفاظ انما وضعت
للموجودات الخارجية واعترض عليه ايضا بامكان التوسط واحتمال النقل
التفصيل كما تقدم انما اجتمع القائلون بوضع الالفاظ للامور الخارجية بان
من قال لم دخلت الدار واكلت الخبز وشربت الماء وبعت العبد واخذت الدراهم وا
استرت الدابة الى ما لا يحصى اعتبر من ذلك كله الامور الخارجية دون ا
الصور الذهنية فعلم ان الالفاظ موضوعة لتلك الصور والقول الفصل
بعيد جدا بل مقطوع بفساده فان ذلك يفضي الى انسداد باب المخاطبة بالكلية بل
وارتكاب التجوز في جميع الالفاظ وهو باطل بالاتفاق واعتراض بالمعارضة بما
لقضايا الكثيرة الى موضوعاتها المعدومات الممكنة والممتنعة فان ارادة الامور
الخارجية فيها غير معهود ولذا قيل ان القول بان الالفاظ باسرها موضوعة لل
للحقايق الخارجية على ما صرح به بعض المحققين مما لا خفاء في بطلانه وربما ذكر انا
ظهر ضعف حجة القولين وان المعترض مستصغر من الجانبين وقد بنى بعض الافاضل ا
الخلاف في هذه المسالة على خلاف في مسالة المعلوم بالذات مدعيا من قال با
ن المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية كالشيخين واتباعهما بناء على ان الحا
صل في الذهن حقيقة انما هو الصورة الذهنية وقد اتضح انما يحصل فيها
فيه بناء على ان صورة المخابرة او الغير المطابقة حاصلة فيه وان كنا انما

متصور اشياء لا وجود لها في الخارج قال بان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية
ومن قال ان المعلوم بالذات والصورة كالعلامة الرازي والمحقق الطوسي و
السيد الشريف وغيرهم بالجملة ان ما الكتوبة هو الملفوظ به بالذات وان الصورة
انما يجيء مرات لملاحظة ولذا قد يحصل الالتفات الى الخارجي من دون شعور
بالصورة بل مع انكارها كما للمتكلمين النافين للوجود الذهني وارتسام الصور وانا اذا
ابصرنا زيدا كان المبصر هو زيد الخارجي لا صورته المنطبعة في الجليدية فانما البحث
من المحسوسات فضلا عن ان يكون من المبصرات قال بان الالفاظ موضوعة للامور
الخارجية وهذا بناء على ان الالفاظ موضوعة لما هو المعلوم بالذات وقد ادعى الفا
ضل المشار اليه القطع بذلك فذلك مما لا شك فيه واعترض عليه بالمنع فان ذلك
المقدمة ليست بينة ولا مبينة ولا مسلمة للجميع فتقريب الخلاف عليها مجرد دعوى لا
شاهد لها نعم لو وضع المبنى المذكور فالواجب ايراد في المسالة قولا ثالثا هو ان اللفظ
بازاء الموجود الخارجي موضوع لما هو موجود في الخارج وبهذا عاد ذلك الامر الذهني فان
القدر من الكلام صاحب المحاكمات انه قال بذلك في مسالة المعلوم بالذات فان تجشم
ايضا بعض المحققين عد رجوع الاطلاقين الى هذا التفصيل وان النزاع في المسالة
لفظي قال وكيف يتوهم في المقال المحقق الطوسي والامام الرازي وامثالهما من القا
ئلين بان المبصر هو زيد الخارجي انهم ذهبوا الى ان المعلوم الموجودات الخارجية
هو الموجود الخارجي فالظن بمرادهم ان المعلوم بالذات هو الموجود الخارجي في
الموجودات الخارجية لا مطلقا فينطبق على التفصيل المذكور وكذا يبعد من الشيخ و
والفارابي واخوانهما القول بان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية مطلقا فلو
صح ان الخلاف في المعلوم بالذات فالظن ان المدلول الصور مطلقا معلومة بالذات

فيما لم يكن د والصوت موجودا في الخارج فينطبق على التفصيل ايضا ويعم النزاع بين
الفريقين لفضيا في كلتا المسئلتين اعتراض على التفصيل بان الواحد بحكم بعدم الفرق
بين ما انه كان المعلوم موجودا خارجيا وبين ما انه لم يكن فاذا كان المعلوم
بالذات في القسم الثاني هو الصوت وجب القول بانما يعلم المعلوم بالذات مطلقا
والمعلوم بالذات في القسم الثاني هو الصوت فيجب القول به مطلقا ورد ذلك
بانا لا نسلم حكم الوجدان بعدم الفرق فانا نجد من انفسنا في القسم الاول انا ادركنا
شيئا خارجا عنا والتفتنا اليه وفي الثاني نجد انا قد التفتنا الى ما في انفسنا وربما
جئنا اليه وهذا انما يستقيم لو فيل بان المحتاج الى ادراك الصوت وانطباعها
ادراك الامر الذي لا وجود له في الخارج وان الامر الخارجي لا يقتضر ادراكه الى
تمثل الصوت في الذهن بل يكتفي في ادراك الذهن له انطباعه به وانتسابه اليه على و
جه مخصوص من غير انطباع صوت فيه كما ذهب اليه اهل القائلون بان الابصار بخروج
الشعاع فانه على هذا التقدير يتجه القول بان المعلوم في ادراك الامور الخارجية هو نفس
نفس تلك الاشياء وفي غيرها الصوت الحاصلة في الذهن اذ الموجود في الاول
هو الامر الخارجي وفي الثاني الصوت الذهنية وليس المعلوم الى الموجودين في الذهن
والخارج والظاهر ان ذلك مما لم يقل به احد فان المحققين النافين للوجود الذهني
قالوا بنفيه مطلقا في الامور الخارجية وغيرها والملازم من ذلك نفي الوضع للصور
الذهنية مطلقا والحكماء المثبتين للوجود الذهني قالوا بثبوته كذلك من غير فرق بين الا
لهية والخارجية وغيرها فالقول بتعلق العلم على ذلك بعد تسليم المعلوم بالذات فيما لا وجو
د له في الخارج هو الصوت الذهنية انا نعلم هو الصوت الذهنية مطلقا وان كان ذوا
الصوت موجودا في الخارج ضرورة انه بعد حصول الصوت في الذهن ولربما نجد انفسنا
تتفاوت الحالة باعتبار وجود ذي الصوت في الخارج وانتفائه لقيام الصوت في
الذهن وحضورها عند النفس في الصورتين فدعوى ان التفات في احدهما

الى

الى ما في النفس وفي الاخرى الى ما هو خارج عنها خارجة عن الانصاف ومنع
التسوية بين الامرين مع ذلك كما فعله المجيب للخلاف مما يحكم بضرورة الوجدانية و
ما قيل من ان الصوت اذا لم يكن لها مطابق في الخارج فانما يلتفت الذهن اليها
بخلاف ما اذا كان له مطابق خارجي فان الذهن انما يلتفت حينئذ الى
المطابق ويغفل عن الصوت بالكلية فكلام شعري لا يلتفت اليه في المطا
لعلية على انه لو صح ذلك فلا يمكن القول به في مسالة المعلومة بالذات
فان المفروض فيها تحقق المعلومين وكون احدهما معلوما بالذات والاخر معلو
ما بالكنه فان الخلاف في المعلوم بالذات لا يعقل الى بعد تحقق امرين معلومين وقع
اشتباه في تعيين ما هو معلوم بالذات منهما وما ذكر على تقدير تسليمه انما يقتضي
ان المحقق في كل من الصورتين شيء واحد هو المعلوم فبناء احدى المسئلتين
المبتنيين على امرين متناقضين على الأخرى بناء باطل يتبع على بطلانه ومن هنا يعلم
ان الواجب تخصيص الخلاف في مسالة المعلوم بالذات بصورة تحقق الصورة
الذهنية مع مطابقها الخارجي اذ مع انتفاء احدهما لا يتصور النزاع فيما هو معلوم
بالذات كما لا يخفى واعلم ان للمتاخرين في المسالة قولين اخرين احدهما ان اللفظ مو
ضوع للهيئة من حيث هي من غير نظر الى كونها موجودة في الخارج او في الذهن
فانه لم يمكن القول بوضع الالفاظ للموجودات الخارجية ولا للصور الذهنية
تعين القول بوضعها للهيئة وربما ادعى بعضهم ان من قال بان الالفاظ للا
مور الذهنية انما اراد هذا المعنى بناء على ان الخلاف في ان اللفظ موضوع للموجود
الخارجي للموجود الذهني الذي هو اعم من المعلومات والصور الذهنية وان
المراد بالصورة الذهنية الهيئة مرجحة في فانه فلا يطلق عليها اسم الصورة
فانه لو كان النزاع في الصور الذهنية بمعنى العلوم لم ينهض الدليل الذي

ذكروها على افادة للدعوى اذ لا يلزم من عدم كونها موضوعة للامور الخارجية كونها موضوعة للصور الذهنية من حيث انها صور ذهنية بل لم يصح هذا المذهب قطعا لان سمع لفظ زيد لا ينتقل منه الى زيد المعلوم للمتصور في الذهن من غير التفات الى تلك الصورة بل مع اكادها كالتكلين المتباينين للوجود الذهني وارتسام الصور فينبغي تنزيل الخلاف في الامور الذهنية على المعلوم دون الصورة بمعنى العلم فيلزم قد جعل بعض المحققين هذا النزاع اي النزاع في المسئلة الواضع لفظيا وجعل حاصل القولين الى تحقيق هذا الاحتمال فمن قال انها موضوعة للامور الخارجية مقابل الصور الذهنية من حيث انها قائمة بالذهن اي من حيث كونها علما ومن انها موضوعة للامور الذهنية والصور الذهنية اراد انها للماهية المعلومة اذا كثيرا ما يطلق عليها الصور واعترض عليه بان الواضع للماهية انما يتصفح في الامور الكلية كالانسان مثلا فان الكلية موضوع للماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود الذهني والخارجي واما الامور الشخصية فلا يصح ان ينيط الكلي لبيا بالماهية اذ ظاهر ان زيدا مثلا ليس موضوعا للماهية الانسان من حيث هي ولا يقبل مع قطع النظر عن الوجودين مثلية غير ماهية الانسان اصلا اذ الامكن ان يكون شخص واحد موجودا في الذهن والخارج معا بل نقول الظاهر انه ليس في هوية الشخص امر سوى الكلية الكلية لا لعوارض الخارجية ولا امر يشبه الماهية النوعية يشبه الفصل الى الجنس على ما قيل بل الماهية الكلية اذا وجدت صارت مشخصة بدون انضمام شيء اليها اذا وجدت في الخارج كانت شخصا اخر ولا يمكن ح ان يوجد الشخص الخارجي في الذهن قطعا فعلم انه ليس للاشخاص مثلية سوى المثلية الكلية وظاهر ان الالفاظ الدالة على الاشخاص كزيد وعمرو

وليست

وليست موضوعة لمثلياتها الكلية فالحق ان يقال ان اللفظ في الجزئيات الخارجية موضوع للشخص الخارجي وفي الذهن للشخص الذهني وانه في الكليات موضوع للماهية من حيث هي وهذا التفصيل هو القول الثامن من القولين المشار اليهما وهو الحق الذي لا محيص عنه ان اريد بوضع الالفاظ للجزئيات الموجودة في الذهن والخارج وضعها للاذهان المعينة التي لو كانت موجودة لكانت موجودة في الذهن والخارج على ان يكون الوجود الخارجي والذهني وصفا تقديريا للموضوع له فانه لو اعتبر الموجود جزءا من الموضوع له او جعل وصفا محققا له كما يوهمه ظاهر القول بانها موضوعة للموجودات الذهنية والخارجية كان فاسدا فانا نقطع بان المفهوم من زيد مثلا ليس الا الذات المتشخصة من دون التفات الى كونها موجودة في الخارج او معدومة فيه ولذا صح الحكم عليه بالوجود والعدم الخارجيين وبان الزيد في كونه موجودا في الخارج اولا ولو كان الوجود في الخارجي جزءا من الموضوع له لزم ان يكون قولنا زيد موجود في الخارج بمنزلة الموجود في الخارج موجود في الخارج ولكان الزيد في وجود زيد في الخارج في وجود زيد الموجود وعدمه ولو كان وصفا محققا له لكان الحكم بالوجود والعدم والتردد بينهما بمنزلة اثبات اللازم ونفيه والتالي بط بالضرورة والظاهر ان مراد القائل هو الاول المعنى وان كانت عبارته موهمة الخلاف ولا بد عليك انه يمكن رجوع القول بالمثلية الى هذا التفصيل على ان يكون المراد من المثلية ذات الشيء وحقيقة مطلقا كلية كانت او جزئية فانها قد يطلق على هذا المعنى وقد عرفت جواز رجوع القولين اولين الى القول بالمثلية كما حكي عن بعض المحققين فيكون مرجع الاقوال الاربعة الى شيء واحد ويكون النزاع بين القوم لفظيا ناشيا من عدم فهم المعنى المراد من اللفظ على ما ينبغي

وشئ غير عزيز فتأمل في هذا المقام فانه من مزال الاقدام ومطارح الافهام الثانية
توهم كثير ممن لا يحقق له دخول العلم في مدلولات الالفاظ حتى زعموا ان لا
معنى لا نقوضا ما الماء النجس ولا تأكل الميتة ولا تشرب الخمر ولا تتزوج
الفاسق الشيخ ، استعمال الماء والمعلوم نجاسته وتناول الشيخ المعلوم حر
والعمل برواياته من علم فسقه وانما جعل ثبوت الوصف له خارج عن النهي ومقتضى
ما ذكروه ان مجهول النجاسة واسطة بين الطاهر والنجس ومجهول الحل واسطة
بين الحلال والحرام ومجهول الفسق واسطة بين العادل والفاسق و
ذلك توهم فاسد فان الالفاظ موضوعة للامور الواقعية والعلم والجهل
خارجان عن ذلك قطعا وهذا امر معلوم لاخفاء فيه بحسب العرف واللغة
والمفهوم عرفا من الالفاظ جامد ومشتق مفردة ومركبة ليس الا ماهيات
معلومات من حيث هي وانما من غير التفات الى كونها معلومة فان الماء هو الجسم
السيال المعروف فكل ما هو كذلك في نفس الامر فهو ماء سواء علم هذا العنوان او
لم يعلم والمفهوم من الطاهر اما اتصف بصفة الطهارة في الواقع و
كل ما كان كذلك فهو طاهر سواء علم اتصافه بالطهارة او لا فالمجهول النجاسة
واسطة بين المعلوم الطهارة والمعلوم النجاسة وليس واسطة بين الطاهر
الطاهر والنجس وكذا مجهول المرتبة واسطة بين المعلوم الحلية والمعلوم الحرمة
لا بين الحلال والحرام ومجهول الفسق واسطة بين معلوم العدالة ومعلوم
الفسق لا بين العادل والفاسق وكلام اهل اللغة صريح في ذلك فانهم انما ذكروا
في الالفاظ التي ذكروها في العنوان انها اسماء لمسمياتها المعلومة
من الامور الواقعية ولم يذكر احد منهم العلم في المدلولات الالفاظ ومقتضى
قواعد الصرف والاشتقاق ان المشتق هو الذات المتصفة بالمبدء فاذا كان

العلم

العلم خارجا عن مدلولات المبادي كان خارجا عن المشتقات وانما العلم فا مجهل
يتعلقان مدلولات الالفاظ قطعا ولو كانت موضوعة للامور المعلومة من
حيث هي معلومة لم يصح تعلقها بها فلا يصح ان يقال هذا الشئ معلوم الطهارة
او معلوم النجاسة وذلك الشئ اما معلوم الحلية او معلوم الحرمة او مجهول
وبطلان التالي ضروري وكان السبب في هذا التوهم هو ان المخبر اذا لم يسمع له
الاخبار الا مع العلم بالموضوع والمجهول كان قول القائل هذا الماء طاهر
في قوة هذا الذي علم انه ماء هو معلوم الطهارة وكذا وكذا الكاذب اذا لم يعذر
له الكذب عند العذر وكان العلم من شرائط القدرة كان قوله لا تشهد الا بمن
ان يقول لا يستعمل ما علمت نجاسته والواجب ان اعتبار العلم في الخبر لكونه من لوازم
صدق الخبر عند المخبر لا لدخوله في المدلول اللفظ كما هو المدعى وذلك واضح
واما الكذب فيه مضافا الى ان اعتبار العلم لامتناع الطلب ما لا يطاق لا يو
جب دخوله في المدلول كما هو المدعى ان امتناع التكليف بغير المقدور لا يقتضي
اعتبار العلم قوله العلم من شرائط القدرة قلنا انه ان اريد ان العلم بالتكليف
وصور المكلف به شرائط القدرة فمسلم ولا يجدي نفعا لمحصوله فيما هو المفروض
قطعا وان اريد ان العلم بتعيين المكلف به شرط فلا نسلم بل بطلانه لامكان
تحقق الامتثال مع الشبهة بفعل ما وقع فيه الاشتباه باسره في الاوامر و
ترك الجميع في النواهي وذلك قد يكون مقدورا بالضرورة فيجب لان
ما يتم الواجب الا به فهو واجب ومن ثم ذهب الفقهاء الى وجوب الا
جتناب عن المشتبه المحصور مطلقا واما غير المحصور فانما لم يجب التجنب فيه
لاستحالته او لزوم الحرج والضيق الشديد بالتزامه مضافا الى الخص
والاجماع على الاشتغال الواجبين في مثله لا يقال قد صرح الفقهاء في مسئلة

المشتبه بالمضاف بوجوب الطهارة بكل من المشتبهين بل حكموا بانه مع انقلاب
احدهما يجب الوضوء بالاناء مع التيمم مقدما للاول على الثاني وهذا
افراد المشتبه المحصور فلو كان الواجب فيه اجتناب الجميع كما ذكرتم لو
وجب ههنا فيما ايضا اذ لا فرق بينه وبين المشتبه بالنجس والمغصوب
لانا نقول الفرق بين المشتبه بالنجس والمغصوب ان الاتيان بالمامور به
في المشتبه بالمضاف يمكن بواسطة الجمع بين الطهارتين ولا مانع منه
بخلاف المشتبه بالنجس والمغصوب فان الجمع هناك يستلزم المحرم على التقدير
بالنجس ولسعال المغصوب فاذن قلنا اطلاق الماء شرط في متعلق الطهارة
شرعا والاتيان بالمشروط دون الشرط تشريع محرم في الجمع بين الطهارتين في
المشتبه بالمضاف يستلزم المحرم ايضا فلا تشريع المحرم انما يلزم مع العلم
بالحال او مع الاشتباه فالجمع من باب الاحتياط المامور به كما لا يخفى
ثم يتوجه على حكم الفقهاء بوجوب التجنب عن المشتبه بالنجس مطلقا ان
المشتبه مشتمل على النجس والطاهر وكما ان الشارع نهى عن الوضوء بالماء
النجس فقد امر بالطاهر ويتحقق التعارض بين الواجب والمحرم مع الاحتياط
اذ الجمع بين الطهارتين يستلزم ترك الواجب فلا ترجيح وايضا فان اكثر
الفقهاء في مسالة الثوبين المشتبهين قالوا بوجوب الصلوة فيهما معا والفرق
بينهما وبين الاناءين المشتبهين مشكل جدا ويمكن ان الطلاق وجوب التجنب
عن المشتبه بالنجس مبني على ترجيح جانب التحريم على الواجب في صورة تعارض
الواجب والحرام كما يستفاد من تتبع النصوص والحكم بوجوب الصلوة في

الثوبين

في الثوبين المشتبهين لاجل النص على خلاف الاصل اولان طهارة الثوب
من الشرائط الاختيارية لا من شرائط المهية واعلم ان من فروع المسالة ا
شتراط عدالة الراوي وعدم حجية خبر مجهول الحال لما عرفت من ان الفا
اسم لمن ثبت له وصف العدالة في نفس الامر والفاسق لمن ثبت له الفسق
كذلك والمجهول الحال في نفس الامر اما عادل او فاسق وليس واسطة
بين العادل والفاسق الواقعيين واما هو واسطة بين معلوم العدالة
ومعلوم الفسق فالحكم بالتثبت في انباء الفاسق عند خبر الفاسق يقتضي
وجوب التوقف عند اخبار من لا تعلم الصفة في الواقع ونفس الامر فتوقف
في القبول على العلم بانتفائها ويجب التوقف مع العلم بثبوتها او
الجهل بالحال ولا يتوهم ان هذا من قبيل المشتبه لغير المحصور حتى لا
يجب الاجتناب فيه كما هو الثاني في ذاك لان المراد في الحصر وعدمه ليس على
الضبط والانتشار حتى ندخل هذا في غير المحصور بل المناط فيها التمكن من الا
جتناب بلا عسر وحرج وعدم التمكن كذلك ولا ريب ان التثبت عند خبر مجهول
الحال عما لا عسر فيه ولا حرج كمعلوم الفسق وذاك ظاهر ومما يتفرع على ذلك
وجوب الفحص والاجتهاد مع الجهل بالحال كما لو قيل قالصل الى جهة الكعبة
واعلم بان ادلة العدالة فانه يجب الاجتهاد في تعيين سمت القبلة والتفتيش عن
عدالة الراوي مع جهالة الاطلاق التكليف وتحقق القدرة على الامتثال
ولو كان العلم بالوصف معتبرا في صدق اللفظ لم يجب الفحص والاجتهاد قطعا
اذ التكليف حينئذ مشروط بتقدم العلم ووجوب الفحص معه تحصيل الحاصل ثم
ان البحث لو عارض الامر بالشيء النهي عما يتحد به كما في المثالين المذكورين

حيث ان العمل برواية العدل واجب وبرواية الفاسق وعدم وجوب التثبت الى
الجهالة والحيرة والى عدم العلم بمراده فان المتشابه في مثل هذا الكلام يدور امره بين ان
يكون مامورا به او منهيا عنه فيجب البحث عن حاله مع التمكن واما اذا لم يكن له
معارض كالامر بالعطاء كل مستحق درهما وليس عنده غير المستحق فلا يتعين
البحث على المطلع بل الواجب عليه احد الامرين اما البحث المكاشف عن حقيقة
الحال الاتيان بالمعلوم والمشتبه معا حتى يحصل اليقين بالامتثال قال في
المعالم في مبحث العدالة الكراهي بعد ان نفى الواسطة بين العدالة والفسق
والفسق في نفس الامر ووجب التثبت في الاية متعلق بنفس الوصف لا
بما يتقدم العلم به عند وقتضى ذلك ارادة البحث والتفحص عن حصوله
وعدمه الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا
درهما يقتضي ارادة السؤال والتفحص عن جمع هذين الوصفين لا الاقتصار
على من سبق العلم باجتماعهما فيه وفيه بحث لان وجوب البحث عن العدالة
عندها ليس لوجوب التثبت عند خبر الفاسق وحده بل لوجوب التثبت في
خبر الفاسق مع وجوب العمل برواية العدل كما يستفاد من مفهوم الاية
اذ لو لم يجب العمل بخبر العدل لامكن التثبت في خبر الفاسق بترك العمل
برواية غير معلوم العدالة من غير بحث وتفتيش لانتفاء المعارض على هذا
التقدير والحكم بارادة التفحص والسؤال في المثال المفروض غير مسلم لما عرفت
من امكان الامتثال في مثله بالجمع بين المعلوم والمشتبه ولا يعتبر ان يكون
المامور به لكان الحكم في الاية والمثال متعلقا بنفس الوصف الواقع لا بما
تقدم العلم به منه بخصوصه لم يجز الاقتصار على المعلوم بل كان الواجب

تحصيل العلم بتحقق الامر الواقع بطريق البحث والتفتيش او غيره كالجمع بين
المعلوم والمشتبه في الفعل والترك وانما ذكرنا في البحث بطريق المثال للوفاء بعد
الطرق في حصول العلم لا لاختصاص الامر به وقد ظهر مما ذكرناه وعلى الاول
فاما ان يكون للمكلف طريق الى العلم بالحال اولا فان كان وجب البحث والتفتيش
والا بنى على ترجيح جانب الغرم او ترك الوجوب وعلى الثاني كان المكلف مخيرا بين
الكف والجمع بين المعلوم والمشتبه فتامل ولا تغفل الثالثة قد يتسامح اهل
العرف في استعمال الالفاظ الموضوعة للمقادير والازمنة والاعداد فيما ينقص
عليا بقليل او ينقص عنها لعدم الاعتداد بالتفاوت اليسير وتنزيل المفقود منزلة
الموجود والمعدوم منزلة الموجود كما يقال لمن اقام في بلدة شهرا يوما وبعض
العاشر او عشرة ايام وبعض الحادي عشر انه اقام فيها عشرة ايام ولمن قطع
فرسخا الا ذراعا او ذراعين او فرسخا وذراعا او ذراعين انه قطع فرسخا ولمن
اشترى رطلا الا درهما او درهمين او رطلا ودرهما ودرهمين انه اشترى رطلا
ربما تسامحوا بالخلاف تلك الالفاظ مع الشك في الزيادة والنقصان كما
في زيد عمله الف وهذا الصدر في بيع عشرة الاف ويراد ان ذيل اعماله الف
او اقل بقليل او زايد كذلك واذ الصدوق بيع خمسة الاف او دونها او فوقها
بكثير وفي هذا التحديد بسمى تقريبا وفي مقابلة التحديد بالحقيقي وهو الذي
يراد منه نفس المسمى من دون زيادة ونقصان وقيل المراد بالتقريبي هو الاتم
بتسمية الشيء باسم اغلب اجزائه كما في الخلاف المضافة على المخلوط بالشعير
والكراب والبن على المشوب بالماء اذا كان الخلط والشوب يسيرا

والكل وقوع هذا التسامح في المحاورات العرف توهم كثير من الناس تغيير
الالفاظ من معانيها الاصلية وصيرورتها حقايق عرفية فيما يتوسعون
به حتى ان من الفقهاء من ساد اليه هذا الوهم فكم من ارادة التعب من
كثير من التجريدات الواردة في الشرع لتجريد الكر بالوزن والمساحة
وتجريد البلوغ بالسن وتجريد سن الياس ومدة اقامة القاعدة
للسفر وغيرها من تجريدات لزعمه صدق الاسم بحسب العرف في جميع
ذا للامع التعب والضبط وان العرف مقدم على اللغة في الخطابات
الشرعية ومن القاصرين من زعم صحة السجود على القراطيس المكتوب والحرف الذي
يعلوه الواسخ وان كانت الجهة ملاقية للكتابة والواسخ لانه يقال في
العرف انه سجد على القراطيس والحبر وكذا صحة الصلوة اذا رفع جبهته عن
موضوع السجود قليلا ثم عاد ولو مع العدد والاختيار لابق في العرف انه
نائم في صلوته سجودا وذلك كله مطابق الكلفة غير مخالف للحقا وتلك
الالفاظ باقية على معانيها الاصلية غير مصروفة عنها وانما استعملها اهل العرف
في غير معانيها لتسامحهم في الاطلاقات وتوسعهم فالاستعمال الذي يعوز الى
القرائن الصادقة عن الموضوع كما في سائر المجازات ولذا توهم في مواضع التحقيق
والتدقيق يدعون التسامح جانبا ويغيرون عن التسامحي صحيحا بل متجاسرون على
الذرة والمثقال ويراعون المناقشات والدقايق ويلاحظون النقير والقطمير و
كذا العلما الفقها لانهم لحسن ارادة التحقيق من الالفاظ في ابواب
المعاملات والوصايا والاقارير والمواريث وفي اجتهاديات الاعواض

وضبط الاجال في المحاورات والمداينات ولما ذهب بعضهم الى ارادة التقريب
في بعض المسائل غفلة عن حقيقة الحال وعما استقر عليه امرهم في جميع الاعصار
او تعويلا على القراين الدالة على التقريب في ذلك البعض وايضا فانه ينقطع
بالعشرة اسم لهذا العدد والمخصوص المتالف من الواحدات المعلومة
فاذا اضيف الى الايام مثلا كان معناه عشرة ايام كاملة لابد عليها شيء
ولا ينقص منها شيء فلو اطلقنا العشرة على ينقص عنها بيسير كساعة مثلا فكما
ادعينا ان العشرة الا ساعة عشرة حقيقية وانه لا فرق بين العشرة الكاملة
والعشرة الا ساعة لعلة النقص وعدم الغداء بالتفاوت اليسير فكذلك
المراد ان العشرة الا ساعة فرد من العشرة يصح اطلاق اللفظ عليه لكونه فردا
حقيقيا من المسمى والا لما صح التعليل بقلة النقص وعدم الفرق لان نسبة
المسمى الى كل واحد من افراده نسبة واحدة لا خلاف فيها وليس نسبة البعض اليه والى
البعض الآخر فيجب ان يكون صحة الاطلاق في الجميع الفرد الحقيقي لا للقريب في البعض
والاقرب منه في الآخر وايضا لو كان الزايد والناقص من افراد العشرة لم
الاستثناء والعطف في قولنا عشرة الا ساعة وعشرة وساعة ولتا
بط بالفروق كلها فكذا المقدم وايضا لو صح ان العشرة الا ساعة و
فرد من العشرة للقرب فيها وقلة النقص عنها لزم ان يكون العشرة الا ثنا
فرد من العشرة ايضا لان نسبة العشرة الا ساعتين الى العشرة الا ساعة
الى العشرة الكاملة وكذا نقول في العشرة الا ثلثة والعشرة الا اربعة وهكذا
الى ما لا تباح في طرف القلة ومثل ذلك الكلام في جانب الزيادات ايضا بلا
تفاوت فللزم ان يكون جميع اجزاء العشرة واضعافها عشرة حقيقية وهو

ضروري البطلان فعلم ان اطلاق العشرة على جزئها القريب منها كالعشرة الا
ساعة منها وليس باعتبار الفرد بينه بل المسامحة العرف في الاستعمالات وعدم
اعتدادهم بالنقص اليسير غالبا وكون هذا القدر من التفاوت مما متسامح
فيه ولا ينظر اليه بل ينزل عليه منزلة الوجود كما ان لا يتوقف عدم مني
صدق اللفظ وهذا امر بين ظاهر في العرف والتشكيك فيه من قبيل الشك
في الضروريات وبنى على ذلك كثيرا من احكام العرف يراعون التفاوت
اليسير ويسامحون في الاستقصاء والتدقيق اذا ترتب على التحديد ادى حرج
يعتبر به وذلك كالواجل العرفي فضاء الدين بعشرة ايام ولم يبق من المدة
الا ساعة فانه لا يحل له المطالبة ولا تقدم عليها ولو طالبه كان للمديون
ان يتعذر ببقاء شيء من المدة ولم ينكر عليه احد من العقلاء في هذا الاعتذار
وكذا لو قال السلطان اجلتك امهلتك في هذا البلد عشرة ايام فان بقيت
بعدها فقتلك فانه لا يجوز له قتله في العشر وان لم يبق منها الا ساعة
او اقل ولو فعله لنسب السلطان الى العذر وتنقض الامان وكذا الشان
في كل اجل له خطر وشان فان لاهل العرف في ذلك مجموعون على ذلك المسامحة
والمساهلة وانما يتسامحون فيما ليس لهم فيه زيادة عناية واهتمام كما لا
يخفى على من لاحظ عادة الناس وطريقتهم في المحاورات والمعاملات
وبالجملة فلاهل العرف في الحلف انهم مقامان مقام المسامحة
والمساهلة في اطلاق اللفظ ومقام استقصاء وتدقيق والمعتبر في
اثبات الحقيقة العرفية صحة الاطلاق في المقام الثاني المبتنى على ترك

المساع والمساهلة اذا لوكان صحة الاستعمال مطلقا ولو على وجه المسامحة
والادعاء دليلا على كون اللفظ حقيقة لزم اما ان يكون المجازات حقايق لان جلها بل كلها
افراد ادعائية للشيء فان القائل رايت اسدا يرمي يدعي ان الرجل الشجاع ورد من
فرد الاسد حقيقة وان للاسد فردين احدهما الحيوان المفترس المعروف بجزئيته والفرد
الاخر الانسان المشارك للحيوان المذكور في تلك الصفة فيلزم ان يكون الاسد
في الكلام المذكور حقيقة وذلك معلوم البطلان ولما كان صحة الاطلاقات
التي اشرنا اليها مبنية على المسامحة الذي لا يثبت الحقيقة لم يجز التعويل عليها
في حمل الالفاظ لان الاصل في الاستعمال الحقيقة والحمل على المجاز موقوف على
القرينة والذي يدعي التوسعة في اطلاقات العرف اما ان يدعي صحتها في غير
مقام المسامحة والمساهلة فان صحة الاطلاق ولو في ذلك المقام يقتضي الواضع
والنقل وان الحمل عليه لا يتوقف على ذلك بل يجب الحمل به وان كان مجازا وذلك
كله باطل لما عرفت من ان الاطلاقات المذكورة انما تصح في مقام المسامحة دون التحقيق
وان صحة الاطلاق في مقام المسامحة والادعاء لا يقتضي الحقيقة ولا يثبت الواضع وانه
اذا لم يثبت الواضع للمعنى لم يجز الحمل عليه الا مع القرينة لان الاصل في الاستعمال الحقيقة
وبذلك علم انه لا اشكال في ارادة التوسعة اذا كان اللفظ موضوعا لما يقتضيها او كان هناك
قرينة تدل على ارادتها فان ذلك خارج عن محل النزاع قطعا اذ لا كلام في دلالة القرينة ولا
في دلالة اللفظ مع القطع بوضعه للمعنى كما لا يخفى وانما اتقنت هذا البحث وامعنت التفريع
انكشف لك لوجه فيما ذهب اليه الفقهاء من ارادة التحقيق في مسائل الفروع ولذا اذقوا
ما ورده بالمحاسبة عليهم من ان التحقيق في معاني الالفاظ خلاف طريقة العرف فتدبر
بالتامل في هذا المقام فكم قد زلت للاقدام فيه الاقدام وبما يتعلق هذا البحث قول الفقهاء
باشتراط الصيغة في المعاملات اللازمة كالبيع والاجارة والصلح فانهم ادعوا ان اسم
البيع وغيره انما ينطلق على ما اشتمل على العقد اي الايجاب وقبول اللفظين وان ما لم
يشتمل على ذلك فليس بيعا ولا اجارة ولا صلحا وانما هو شبيه بتلك الامور لشاد

انما هي بالغاية المقصودة منها فيطلق عليه تلك الاسامي فجاز واعترض المانعون بان العرف قاض بعدم الاطلاق مع انتفاء الصيغة فان طريقة الناس في جميع الاعصار والامصار الاكتفاء في مناملاتهم بالمخاطبة الخالية عن الصيغة وانهم لم يعدوا ذلك بيعا او صلحا من غير توقف فبتناول الادلة الدالة على صحة المعاملات المذكورة لهذه وفيه ان الاكتفاء الناس بالمخاطبات وتبنيهم اياها بعد الجبر لاية الموجبة لها التي لا يعتنى بشانها كبيع طير الكلب والحمام والبقل وما شبه ذلك واما المعاملة المخطرة كبيع الدور والحانات والبساتين والحمامات وبيع الجواري والعبيد والخيل الجياد والسلاح الكفيت الملمعة فانهم لا يكتفون فيها بالمخاطبة قطعا والبعد المخاطبات في تلك الامور بيعا او اجارة مع قيام الاطلاق اليسير خلافا على المخاطبات تشاهي العرف وتساهلهم في الاطلاقات وقد عرفت ان صحة الاطلاق في مقام التشاح والادعاء لا يقتضي الحقيقة ولا يتم الوضع فلا يدخل المخاطبة غموما البيع فانها انما تتناول الانتزاع الحقيقة دون غيرها واعلم انه قد يتوهم ان كل ما يصح اطلاقه عند اهل العرف حقيقة وهو مغالطة عجيبة ومالا يصح كذلك فليس بحقيقة عن ولبس كذلك فان اهل العرف قد يسمحون الاستعمال على وجه المقيقة فلتهم يحققون المعنى في المشبه فيه مع انتفائه وقد لا يسمحون الاستعمال الطهم انتفائه مع تحققه فلا عبرة اذن في ثبوت الحقيقة العرفية وانتفائها بحكم العرف بالصحة وعدمها مطلقا بالنسبة في ذلك حكم العرف مع العلم بحقيقة الحال وبدونه يجب تقديم علم اهل العرف فان ظاهر فان مع الاطلاق عندهم مع ذلك هي حقيقة عرفية والانتفاء ومجاز عرفي واذا كان الامر على العكس من ذلك عندهم نقضوا الى عدم اطلاقهم على حقيقة الامر الوجب في ذلك ظاهر فان العرف حكم في مفاهيم والمدلولات دون المصاديق والافراد ومن هذا يعلم انه لا يشترط في صدق التوطن عرفا بقاء المتوطن في المكان متنا

وان العلاوة بعد عروض النقيصة ولم يبلغوا حد التواتي فلا يحصل القطع بقول المعصوم فانهم لغزوا من تتبع كلام البلغاء والتقاط علومهم جاز في الجواب عن هذا الوجه انهما تشكيكان في مقابلة البديهي فانا نعلم قطعا ان اللغة ما هو متواتر لفظيا المشكوك والفرد فيه يلحق بالجزء بحري شبه لو فطائيه في انكار الضروريات فلا يكون مسموعا وبتصيلا ان الضروري فلا يخفى على الانسان لبدي المشبهة الى ذهنه وحصول العلم في حوانيات اللغة بطريق التسامع ونظائر الغرائب الغالب كاية العلم بوجود البلدان الكبرى والحوادث العظيمة وهذا لا يتوقف على الورود من اهل اللغة بل لا سبيل فيه طريق دون طريق مع ان الغفلة انما تحصل بالتحديد بتواتر فانه قد يحصل بالمشرح ومادونها وقد لا يحصل بالمائة فما فوقها بالوسائط فالمناط من اجتماع اهل اللغة بزيد على العدد المعتبر في التواتر فان عددهم لا ينحصر في الاربعة والخمسة كما طن وتجويز الغلط على الاحاد لا يستلزم جواز على الجملة فان حكم الجملة وقد يفارق حكم اجزائها وقد ظهر لك مما مر انه لا يشترط في اللغة تسامع الاوكد ما حصل فيه العلم بتسامع الاحاد نظائر الغلو من حيث ان يتجسر فيه طريق والغالب ما حصل فيه العلم بتتبع كلام اهل اللغة والرجوع الى الكتب المدونة واكثر اللغات المتواتر مع القسم الاول والعلم بتسامع واضع الغالب طريق الاحاد كرواية الخليل والاصمعي وغيرهما وهذا الطريق اعنى بعيد الظن اذ مرجع القرائن لان الجبر الواحد بنفسه لا يفيد العلم الاحتمال السهو والاشتباه والتقصير في تتبع والبناء على الاصل فاسد كما لخيا من في اللغة وتجويز الزيادة عليها فقد تقدم في الجواب عن ما يقص على كلام العرب فهو من كلامهم ومن رده وابنائهم ايضا الا ان الظاهر ان ينسبا النباو شبا الاصمعي الى الخلافة وزيادة الفاظ في اللغة وقد روي عن ابي عبيدة ان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم اصح منه فقالت العرب عند رأيها الجهال بعد ضهور الاسلام فلما اشتهر ورجعنا العرب الى اوطانهم وامصلوا العشر وقد هلك اكثر العرب

والكتاب هناك يرجع اليه وعن بعض ايمة عمرو انه ما انتهى الينا ما قالت العرب
الا اقله وايضا فقد كثر انكار الاباء بعضهم من بعض وقدح البصريين في الكوفيين
لعكسه معروف وقبل اخبارهما اضيف في اللغة كتاب العين مع جمهور اهل اللغة وقد
كثر وامن القدح فيه وايضا فان الغالب على اهل اللغة فساد الذهب وانتفاء العدالة
ومع ذلك فلا يؤمن عليهم من تعمد الكذب والوضع اذا تعلق بذلك بعض
الاعراض الفاسدة فان تحاسد الادباء وتنافسهم في القرب من السلاطين والا
امر معلوم ظاهر جلي وقصة سيبويه والكسائي مشهورة وقد قبل ان العرب
ارشوا في موافقة الكسائي وانهم علموا بمكانه عند الرشيد فوافقوه ومع
ذلك كله فلا ريب في ان نقل الاحاد لا يفيد القطع فضلا عن يفيد الظن وهو كاف
في المسائل الوضعية وقد توهم بعض القاصرين ان ما ذكر من الخلل في نقل الا
حاد يقدح في الحجية والاعتبار دعما منه انه مع ذلك لا يحصل الظن بصدق الخبر
وانه على تقدير حصوله لا عبرة به لان الحجة هو القطع دون الظن وهذا اظهر من
ان يضع انا نعلم بالضرورة حصول الظنة في المسائل اللغوية من قول الكسائي و
اخباره خصوصا اذا كان من الجماعة المشهورين بالضبط وكثرة التتبع كالخليل والاصمعي
وابن السكيت والجوهري وابن الاثير واضرابهم ووجود الخلل في نقل اهل اللغة احيانا
لا يقدح في حصول الظن بصدق اخبارهم كما لا يقدح وجود الخلل في الروايات في تحقق
الظن بصدق الراوي مع ان الخلل الواقع في الاحكام اكثر بكثير مما وقع في اللغة فان وضع
الحديث امر محقق لا مرية فيه وقد صح عن النبي صلعم انه قال اكثروا علي فانه سيكذب علي
كما كذب على من كان قبلي فما ايها الناس على القائل الا ان كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار
وعن الائمة عليهم السلام انهم قالوا لكل منا من يكذب عليه وان الزنادقة والغلاة
كما مر وضعوا الحديث وديسوا ذلك في الكتب الثقاة المشاهير من اصحاب الحديث
بدين وبذلك فساد الملة وتناقض الاخبار الموجب لسقوطها عن الاعتبار و
وضع اللغة فليس ذلك امرا مقطوعا به فانه لم يثبت الا بطريق الاحاد الذي يلزم

وكذا لا يشترط في صدق اسم المكان بي وانما له مثلا تكرار العمل ثلث مرات
والكثرة كما فيل فان اهل العرف اذا اطلعوا على قصد المتوطن واراده فانهم يطلقون
يطلقون عليه اسم المتوطن بمجرد انتقاله الى مكان مناسبا للبنية وان لم تمض عليه
المدة المسنونة المذكورة بل وان عرف المكان من وقته الا انوي الاعراض فانه لا
يطلق عليه الاسم معها في العرف ولو لم يفارق بعد وكذا الحال في الالفاظ الد
الصنايع والحرف فانه يطلق في العرف باتخاذها صنعة مع التشاغل بها وان لم يكن
العمل الا مع بنية الاعراض فيزول عنه الاسم وان كان منشاغلا وهذا البحث ايضا
فروع كثيرة في المسائل الفقهية يقف عليها المتبع الماهر ويغفل عنها المتكلف القاصر
والله ولي التوفيق قوله والاريب في وجود الاعيان بين اهل اللغوية الرضية واما اللغوية
فلوجود خلق الحمار والارض والتلو والجرو البرد من المتوازات التي لا تقبل التشكيل
واستدل عليها بان هذه الفاظ مستعملة في معاني فان كانت في الموضوع لها كانت
حقايق لغوية وهو المطلوب والا كانت مجازات لان استعمال الصحيح منحصر في الحقيقة والمجاز وكونها
مجازات لا يستلزم وجود الحقايق المناسبة لان المجاز مشروط بالعلاقة الصحيحة والقرينة
المانعة فالحقيقة اللغوية موجودة قطعا واعتراض بان المجاز انما يستلزم الواضع ومجرد
الواضع لا يقتضي الحقيقة بل مع الاستعمال وقد تستعمل بانها لو كانت لزم الاحتياج الى
القرينة في استفادة المعاني منها والتالي باطل بالضرورة اذا الاريب في حصول الفهم منها عند
نفس اللفظ فكذا المقدم وفيه ان الملزوم انما يثبت به كونها حقايق فاما انها حقايق لغوية فلا
وقد يستدل ايضا بان الانسان لم تمد ته بالطبع يحتاج الى الدلالة على ما في النفس بسهولة
هو اللفظ الموضوع وفيه انه انما يدل على وجود الوضع وهو لا يستلزم المطلوب واما
العرفية فلوجود هذه الاسماء بعينها والقارورة والخابية والملك والجن والغائط مما وضع
في اللغة المعنى ثم غلب استعماله في العرف العام في غير ما افاد بغير قرينة وكذا وجود
الفاعل والمفعول والصحيح والمعلوم والجمهور والعرض والصغرى والكبرى ونحو ذلك مما
غلب استعماله في العرف الخاص في غير ما وضعت له الاصلية والباعث على تغير اللغة نادرا

من تصديقه تكذيبه وايضا فان النقل بالمعنى الذي هو مظنة التغيير والتبديل كثير شايع في روايات الاحكام بخلاف اللغة فانه فيها نادر قليل بل معدوم كما لا يخفى على المتتبع ومن اسباب الاختلاف في روايات الاحكام بل العمدة فيه هو التقية من اهل الخلاف على ما نطقت به الاخبار ودل عليه تضعيف الاثار وهذا النوع من الخلل معلوم الانتفاء في نقل اللغة واذا لم يكن الخلل الكثير الواقع في روايات الاحكام قادحا في حصول الظن فعدم قدح القليل الواقع في اللغة اولى واحرى ومنها جواز التعويل على الظن الحاصل من خبر الواحد في الاحكام جواز التعويل عليه في اللغة ايضا لان الاحكام اصلها القياس الى اللغة التي هي من الموضوعات والاكتفاء بالظن في الاصل يستلزم الاكتفاء به في الفرع والا لزم زيادة الفرع على الاصل ولما عرفت من كثرة وجوه الخلل في روايات الاحكام وقلتها في نقل اللغة والمعلوم ان كلما كان وجوه الخلل في النقل اكثر كان الظن الحاصل منه اضعف وكلما كان الخلل كان الظن اقوى وجواز التعويل على الاضعف يقتضي جواز التعويل على الاقوى وايضا فان امر الاحكام اشد واعظم من امر اللغة فاذا جاز في الاول من ان يكتفي في الحجية في الواحد في الاحكام كالسيد المرتضى وابن زهرة وابن ادريس وغيرهم وقد وافق على الحجية في اللغة وليس ذلك الا لان الاهتمام باللغة ليس كالاهتمام بالاحكام وان الامر فيها اهون منه في غيرها وجواز العمل بالظن فيما له مزيد خطر واهتمام يقتضي جواز العمل به فيما ليس بتلك المثابة والحاصل ان جواز التعويل على خبر الواحد في الاحكام التي هي الاصل المقيس به مع كثرة تطرق الخلل الموجب لضعف الظن فيه يقتضي جواز التعويل عليه مع اضعاف ما يوجب اضعف في اللغة التي يتفرع وجوب معرفتها على وجوب معرفة الاحكام ويتسامح فيها ما لا يتسامح في الاحكام وبذلك ظاهر ويدل على حجية الظن في اللغة ايضا اجماع العلماء على اعتماد الظن في موضوعات الاحكام الشرعية فان الاصوليين منهم ذهبوا الى الحجية هو ظن المجتهد اجماع الشرائط الفتوى في الاحكام وموضوعاتها والاخباريين انما

ان احدهما ان اللغة لا تفي بجميع المعاني للقطع بخلو كثير من المسميات عن الاسماء كالنوع السرايح ولان المعاني غير متناهية والالفاظ المركبة من الحروف المتناهية متناهية والمتناهي لا يفي بغير المتناهي فربما اضطر الى التعبير عما يوضع له لفظ في اللغة ويحصل ذلك باختراع الالفاظ واستعمالها في غير معانيها اللغوية وحيث كان اختراع اللفظ خروجا عن قانون اللغة التزموا الامر الثاني اعني تعيين المعنى الذي اضطروا اليه وذلك اما بالوضع له كما في المرتجل والعلاقة بينه وبين المعنى اللغوي مع جوز كما في المنقول او بدونه كما في المجاز اللغوي والثاني شدة الحاجة الى التعبير عن بعض افراد المسمى مع قلة الاحتياج في البعض الاخر فيغلب استعماله في ذلك البعض ويقل في هذا حتى يتحقق الهجر ويحصل النقل ويلوح في كلام المصنف وغيره من الاصوليين في هذا المقام حيث نفوا التردد في ثبوت الحقيقة اللغوية والعرفية وذكروا ان الخلاف في الحقيقة الشرعية انه الخلاف في قاعدة الشرعية وهي في اللغوية والعرفية الخاصة كذلك واما ان العامة فقد ذكر العلامة قدس سره تحقق الخلاف فيها من جهة الواقع والظاهر انه من قال بثبوت المجاز كما يحكى عن الاسفرائيني بناء على قرينتها لم يمنع انتفاء الاصل وكلا الامرين فاسد والخلاف في الحكم على تقدير وجوده في الحكم شاذ ورما توهم بعض الاخبار بتين امتناع العرفية العامة لتعذر اتفاق الخلق الكثير على نقل اللفظ ممنوع جدا وانه لو امكن فالعلم به ممنوع وهذا هو شبهة المانع تحقق الاجماع والعلم به وهي معارضة للضرورة والجواب عنها في المقامين قضاء الظاهرة بالامكان والوقوع مع وجود المرجح وبالعلم مع التتبع والتصفح وهو ظاهر واعلم ان الحقيقة اللغوية طرفا ممكن اثباتها بهما الاول الالفاظ كالماء في لفظ الارض والسماء والنار والماء وغيرها وقد شكك فيه بعض الناس بان الالفاظ الظاهرة المتداولة كلفظ الجلالة ووصفه الاله النبي ويصيغ العموم وقد وقع الاختلاف المتشاو فيها مع عظم شرفها وشدة الاحتياج اليها فاضمحل بغيرها وايضا الرواة معدودون كالخليل والاصمعي وابي عمرو وابن والسيبا

منعوا من اهل العلم بالظن في نفس الاحكام دون الموضوعات فالعلم بالظن في
الموضوعات مجمع عليه وقد حكى جماعة من الاصحاب منهم المرتضى اجماع العلماء على
ان الظن يقوم مقام العلم ويسد مسده في كل موضع يتعذر فيه العلم وهذا يضه
وايضا فان الحاجة ماسة الى قبول خبر الواحد في اللغة لتوقف الاحكام عليها والمنا
باب العلم بكثير منها ومع ذلك فلو كان العلم باللغة مكلفا به لزم تكليف ما لا
يطاق وسقوط التكاليف المتعلقة بما يتعذر فيه العلم على كثرتها وحيث ان اد
التكليف باق مع انتفاء العلم فالحجة هو الظن قطعا ويدل على حصول الظن وحجيته مطا
اطباق العلماء الاصاغر في جميع الاعصار على الحجية والاعتماد من دون توقف
الانكار فان المفسرين والمحدثين وعلماء الاصوليين والفقهاء والادباء على كثرتهم
واختلاف علومهم وفنونهم لم يزالوا في وضع اللغات وتعيين معاني الالفاظ به
يتمسكون اليها باقوال اللغويين ويعتمدون عليها ويراجعون الكتب المدونة في اللغة
قد جرت بذلك عادتهم واستمرت به طريقتهم حتى انهم في مقام التخاصم والنزاع في
اللغة اذا استندا الى نص للغوي موافق مقالته التزم برخصه وعارضه بنص آخر
يقابله ولم يقبل هذا خبر واحد وهو لا يفيد الظن وعلى تقدير افادته الظن فلا يحتج به
اذ الحجة هو القطع دون غيره ولولا ان حصول الظن والحجية معا من الامور المركوزة
المعلومة لديهم بالضرورة عندهم لما امسكوا عن النكير ولاظهر واما عندهم من
الخلاف والتوقيف فان العامة قاضية بذلك في مقام التشاجر والتنازع والتقاضي
ما وقع التخاصم بينهم فلم يخرجوا عما ذكنا من القبول للاذعان والايمان بالمعاد في
كما لا يخفى على من له ادنى تتبع وباليجملة فاعتماد العلماء على اللغة واستنادهم اليها
امر بين كيف العيان فيه عن مؤونة البيان واغنت جلية الشان فيه عن اقامة الحجة
والبرهان وتا هيك في ذلك اعتماد الاكابر والاماثل بجميع اللغة وضبطها وتبد
بها وتفحصا حتى صنفوا لها الكتب المشهورة والمؤلفات المعروفة وما فعلوا
ذلك الا ليكون الكتب المؤلفة في هذا الفن مرجعا ومرجعا لمن بعدهم من العلماء

وضبطا

ومثلا لمن يأتي من الفضلاء والادباء فيأخذوا منها ويصدروا عنها والمقصد
الاقصى والغرض الاسنى من التصدي لهذا الجمع والتاليف وهو شرح القرآن و
والحديث وحل ما فيهما من الالفاظ المشكلة واللغات الغريبة على ما صرحوا
في خطبتهم ومفتتح كتبهم ودل عليه اطرائهم في وصف علم اللغة والفضلاء
وذكر مزاياه وخصائصه فانها بأسرها راجعة الى امر واحد هو بيان فهم
الكتاب والسنة لهذا الفن ولذا اقتصر كثير من اهل اللغة كابي عبيدة والما
وضرب وابي عبيد وابن فتيبة والمبرد والهروي وابن الاثير وغيرهم على ابراز
غريب القرآن والحديث وغريب الحديث وحده ولم يتعرضوا لما سوى ذلك
لحصول الغرض الاصيلي من اللغة بهذا المقدار واستغناء الطالب المهتم في عين
ومن المعلوم ان الغرض المذكور انما يتاتى على تقدير حجية خبر الواحد وجواز
التعويل عليه في اللغة فيجب لكونه بحجة والا لزم ان يكون علم اللغة مع
شرفه وتوقف الكتاب والسنة عليه باطلا واجتهاد العلماء في تاليفه وتدوينه
ضايعا مع ان تدوين اللغة قد حصل في المائة الثانية من الهجرة في زمان
الصادق والكاظم والرضا عليهم السلام وقد شاع غاية الشيوع في المائة
الثالثة ولم ينقل عن الائمة ولا عن غيرهم من التابعين انكار ذلك اصلا بل ورد
عنهم ما يقتضي الحث على تعلم اللغة والمعرفة بوجوه الالفاظ كما يظهر من
التتبع في الاخبار واعلم انه اذا تعارض النقل عن اهل اللغة فالواجب طلب المرجح
والعمل بالراجح ويحصل الترجيح بامور الاول كثرة التتبع كاهل العرب والمهارة
لفنون الادب وغلبة الضبط وقلة الخلط بين الحقيقة والمجاز كما اتفق كثير
من المتاخرين وقرب العهد من العرب العرباء وكون الناقل عربيا وان غلبت عليه
اللحن والتغيير فان حفظ الاصل معين على التمييز وغير ذلك مما يجب قوة

الظن فان تساويا فالاقرب وجوب تقديم المثبت على النافي وقد ينبنا على هذا مطلقا او من وجه كما في لفظ الصعيد و لتناوله فان اهل اللغة اختلفوا في ان الصعيد هو الارض مطلقا او خصوص التراب في العباب انه الصوت المطلق وفي جميع الصوت فقول الصعيد وجه الارض مطلقا و التهاب الصوت الذي فيه ترجيع او رب و عاكف لان عايد فيه النافي شهادة على النفي ومرجعها الى عدم الوجدان بعد الفحص وعدم الوجدان لا يقتضي عدم الوجود وقد ادعاه المثبت فيصدق و سيابق ان الواجب في صورة التعارض الاخذ بما اتفق فيه المتولان وقد مر ما اختلفا فيه لان اللغة هو قيده والتعارض يجب الساقط فلا يحصل التوقيف وفيه انه قد حصل بقول مثبت وقول النافي لا يصلح لمعارضته كما مر وانما لم يشترط الايمان والعدالة في نقل اللغة كما في الخبر في نقل الاحكام لما مر من انها على اهل اللغة فساد المذهب وفقد صفة العدالة فلو اثنى في بينا وجود الوثيقين لزم عدم جواز التوثيق على الفعل الا في النادر القليل وهو في فوق المولد بعد اعتبار العدل في اللغة ايضا فان الاجماع يدل على اعتبار خبر اللغوي و وفقه وان كان فاسد المذهب او فاسقا بجوارحه ما لم يعرف بتعمد الكذب اذ لم يعتبر من العدالة في العصر السابق و للاحق رد قول اللغوي لاجل ما وكذا انتفاء الفسق والاعتداد بباب العلم فان فساد المذهب لا يمنع الظن الصدقي وكذا الفسق بغير الكذب فتأمل الثالث التردد بالقرائن من غير ان يخرج بوضع اللفظ للمعنى كما في الالفاظ يجعلون اللغات ولهو الغة يتعلمون لغة اخرى كما يجيء تعلم العربية فان تعليم هؤلاء اما يكون بالتردد لاستلزام التصريح بالسنة لمن لا يعلم شيئا ثم ان التردد اما ان يكون من اهل اللسان اي من الذين ينتهي بكلامهم و يقدر باستعمالهم

الفصح او من غيرهم ممن له اطلاع على اللغة وله معرفة بها وان لم يكن من اهل اللسان وكل واحد من القسمين ينقسم فصلين فصل وظني اما الاول فتأمل القطع والظن كثيرة الاستعمال والتردد وقليلا سواء حصل من صنف واحد فانه قد يحصل القطع فيتعين التردد الواحد اما بلغ التردد عنه من بينة الجنبي الثاني عن اعتقاد فان المفروض كونه من اللسان ولا ريب انه اذا اخبر احدهم بان هذا اللفظ موضوع لكذا وظنا بانه انما اخبر عما اعتقده فانه يحصل لنا العلم بوضع اللفظ من ذلك فكذا ما هو بمنزلته وبما لا يحصل القطع من المتعدد وذلك اذ كل الاستعمالات الصادرة عن الجمع اقل من الاستعمالات التي حصلت من الواحد وهل الفهم من التردد هو مستند او اهل اللغة فانهم اذا حصلوا وضع الالفاظ من عائلة اهل اللغة وتتبع استعمالاتهم ولم يكن ديدنهم من الوضع فخبرهم بلا شك وان كان في غاية القلة والندرة وحيث ان عائلة العرب وتتبع استعمالاتهم فيوجب العلم بالوضع لكثرة والتردد بالقرائن وهو كاف وقد لا يفيد العلم واما حصل منه الظن فقط وقوع الاشتراك فيهم بحيث يكون بوضع بعض الالفاظ ولا يتفقون فيه وبين المشهور في المعنى الاخر ولا يكون بالقطع بها الظهور بالتردد ولا بشكال ولا كذلك ولكن بعد في الانضباط في القادر الثالث كما يخفى واما الاول فحصول القطع فيه موقوف على امرين الاول ولكن الاستعمال والتردد في القسم الاول والثاني كثرة المستعملين والمترددين بحيث يتحقق منهم التواتر لوضوح وذلك لان اقصى ما هنالك ان التردد الواحد في قوة اخبار الثاني عن اعتقاد فكما ان اخبار بالوضع لا يفيد القطع فكذا ما هو بمنزلته مع ان بين الخبر والتردد هاهنا فرقا بينا فان الظاهر من الاخبار البناء على العلم والبين بينا ان بالتردد فانه ربما يكون لثبوت الوضع عند المستعمل الفهم وغيره مما يفيد الظن و

فيتسع فيه دائرة الاحتمال وبذلك يضعف الظن الحاصل منه وهو ان التردد
ظاهر في القطع كالاخبار في خبر المخ ولو سلم فانه مهجور في الخبر قطعا فان
قيل قد ذكر جمع من محققي الاصول ان طريق التردد بالقرائن قطعي وهذا ينافي ما
ذكرتم من التقسيم لا يبقى لعلماء العربية من جملة الطرق قطعا كالتواتر ولا
لانه ما يفيد القطع لانهم قد ذكروا ذلك في الجواب عن حجة النافين للحقيقة
الشرعية وقد اخذ فيها المستدل بان طريق الاحاد لا ينفع لعدم افادته القطع
فلو كان التردد ظنيا كان كالاحاد فلا يستقيم الجواب المذكور فلنا المراد
ان التردد بالقرائن قد يفيد القطع ويحصل به العلم بوضع اللفظ وهذا
القدر كاف في صحة المقدمة له القطع في قولهم طريق قطعي والغرض منه انه
ليس من قبيل الاحاد التي لا يفيد الا الظن على ما ذهب المستدل وليس المراد ان طريق
التردد لا يكون الا قطعيا كالتواتر كيف وقد علمت ان التردد قد لا يفيد الا
الظن بالوضع ومع ذلك فلا يمكن ان يدعى فيه القطع مطلقا واعتبارا لا ينتهي الى
القطع فيه اصطلاح جمع بعده يقتضي خروج الظني منه عن طرق الوضع لخروجه
عن التردد بهذا القيد وعدم دخوله في التواتر والاحاد قطعا مع ان الظاهر كونه
من جملة الطرق فان الظن الحاصل منه لا يقتضي عن الظن الحاصل من جنبي الواحد بالقيد
عرفت انه ربما كان بمنزلة الجزم وفي قوته واعتبار الجنبي مع ذلك حد ينقلع عن
على ان اعتبار القطع في مفهوم التردد بالقرائن يقتضي ان يكون قولهم وهذا
طريق قطعي بمنزلة ان يقال ان هذا الطريق قطعي ولا فائدة في الحمل اصلا اذ الغرض
الاستعلام وهو معلوم في تحصيل اللغة والمطالب الادبية وهو قد يكون قطعيا كما
في رفع الفاعل ونصب المفعول وغيرهما من المسائل المعلومة وقد يكون ظنيا
كما في اكثر المسائل التي اختلفت فيها العلماء العربية ولا يتفاوت في القطعي كونه
تاما كالظن الا نادرا فتقطع برفع الفاعل ونصب المفعول وليس الاستقراء فيها

بتام كيف ولو اشترط التمام لزم امتناع حصول القطع بواسطة الاستقراء اذ
حصر الاستعمالات العرب مع ان اعلماء العربية كثيرا ما يدعون القطع في
المسائل الادبية ولا مستند لهم سوى الاستقراء وايضا فانا نفرق بالفرق
بين رفع الفاعل والعطف على الضمير المجرور بدون اعادة الجار وليس الا للقطع با
الاول دون الثاني والفرق بين هذا الطريق وما قبله ان الاول لمن لا يعلم شيئا من
اللغة وهذا للعالم بأصل اللغة الطالب للزيادة فيها وربما ظهر من بعضهم ان
التردد اعم من الاستقراء وما تقدم في التردد من الاقسام والاحكام
مبني على هذا الاصطلاح والامر فيه هين اذ لا مشاحة فيه الخامس طريق
اللزوم وهو الاستدلال على الحقيقة اللغوية بانتفاء لازم المجاز لوجود
العلاقة المصححة والقرينة الصارفة كما اذا استعمل اللفظ في اللغة فيما
ليس بينه وبين المعنى الذي وضع له شيء من علائق المجاز فان ذلك يقتضي ان
الاستعمال على وجه الحقيقة اذ العلاقة من لوازم المجاز فيلزم من انتفائها
انتفاء المجاز لان انتفاء اللازم ليستلزم انتفاء الملزوم وانتفاء المجاز يستلزم
ثبوت الحقيقة لانحصار الاستعمال الصحيح في الحقيقة والمجاز فاذا انتفى الثاني
منهما ثبت الاول قطعا ومثل هذا ما اذا فهم اهل اللغة من اللفظ المستعمل معنى
عيان يكون هناك قرينة تدل عليه وذلك كما لو قال الجعل لغلامه ايتني بكذا
وسمى له شيئا مقصرا عليه فاتى به فانه يدل على ان حقيقة اللفظ هو ذلك اذ لو كان
مجازا لتوقف عليها كما هو المفروض فهو حقيقة في المعنى الانتفاء الواسطة كما عرفت
السادس وجود العلامات الحقيقة كالتبادر وصحة الاثبات وعدم صحة السلب
في الاستعمالات اهل اللغة ويحصل العلم بوجودها في الطلاقاتهم من استقراء
ما حكي عنهم من المخاطبات نظما ونثرا وربما يحصل من النقل والاخبار ايضا وقد
قيل السابع استنباط العقل من النقل كما يقال ان الجموع المحلى باللام حقيقة في العموم
لدخول الاستثناء فيه كأي فرد يراد لاستثناء هو اخراج لولاه لوجب لدخول

ولازم ذالك ان كل فرد من افراد الجمع المحلى باللام مما يجب دخوله فيه لولا الاستثناء
ولا يجب دخوله فيه الا والفظ متناول له بالوضع وهو معنى العموم وكما يوصف الخاص
بالمفرد لئلا يكون مقصودا على التحذير من الغيب لأنه قد جاء في اللغة موصوفا بهذا الوصف و
الاصل في الوصف التخصيص والاخراج اذ وقد استثنى منه المتري والاصل في الا
تستثناء الاتصال فعلم ان للخاص نوعان آخر غير المتحذر من الغيب ايضا ومن هذا
القبيل استدلالا الفقهاء بصحة الحمل في القضايا الكلية الواردة في كلام الفصحاء
على ان المحمول هو موضوع لما يعم الموضوع او لمساويه فانه يتبين قدحه في اللغة حمل
احد المفهومين على الاخر كليا والحمل كليا لا يصح عقلا الا اذا ساوى المحمول الموضوع
او كان اعم منه فعلم انه لم يوضع في اللغة لما هو اخص منه لان هذا كله تمسك
بالادلة العقلية في المطالب الوضعية التي لا مدرك لها سوى النقل على ما صرحوا
بكون الحجة في ذالك كله هي المقدمات النقلية وما يلزمها من اللوازم البينة بنفسه
اللزوم لها او لوازم النقليات حجة في المطالب الوضعية لان حجية الملزوم تستلزم حجية
اللازم قطعا والا لزم بطلان اللزوم وانفكاك اللازم عن الملزوم مع ان الممتنع في الوجه
صيانات هو الدليل العقلي المحض كما صرحوا به وهذا لا يقتضي انحصار الدليل في النقلي
المحض كيف والنقل لا يستقل بالدلالة في شيء من المطالب بل لا بد في الكل من حكم العقل
وتحوفه ضرورة توقف النقل على العلم بحجيته واعتباره وهو عقلي وما قيل من ان معرفة اللغة
اما بالنقل البحت او بمنضمة من النقل فالمراد منه انما العاجز عن النقل كما يفهم هذا موضوع
لذا لك او بانضمام مقدمة عقلية اليه كما في غيره وان كان للعقل حظ في كلا القسمين
كالبحث الثامن من الاستصحاب وهو ان يثبت الوضع للمعنى عرفا فيحكم بثبوته لغة
ايضا لان الاصل عدم النقل وهذا طريقة معروفة في الاصول فقد بنوا عليها كثيرا من
المطالب الوضعية كوجود الالفاظ العموم وكون الامر للوجوب والنهي للتحريم مما
سيأتي في محله ان شاء الله تعالى وطريق معرفة الحقيقة العرفية وجود علامات
الحقيقة العرفية وجود علاماتها للحقيقة واما دلالتها فهي ثلثة الاولى التبادر

نعم

وهو فهم المعنى من اللفظ مع التجرد عن القرينة او قطع النظر عنها وانما كان ذالك علامة
للحقيقة لان استناد المعنى من اللفظ اما ان يكون لمناسبة ذاتية بين اللفظ والمعنى
يقتضي الانتقال من اللفظ اليه كما ذهب اليه بعض الناس والا وعلى الثاني فلا بد
من الوضع لان الفهم بدون الوضع والمناسبة مستحيل قطعا لعدم الرابط بين اللفظ
والمعنى على هذا التقدير وح فاما ان يستقل الوضع بافادة المعنى المراد ولا يتوقف على القرينة
الصارفة عن غيره وذالك لان الوضع له وهو الحقيقة ولا يستقل بل يكون موقوفا
عليها لان الوضع ليس له بالمعنى اكثر وتناسبه وهو المجاز ولما كان القول بالدلالة
الذاتية باطلا كان معنى مشروحا وكان المفروض هاهنا حصول الاستفادة
من مجرد اللفظ بدون توسط القرينة كان السبب في فهم المعنى وضع اللفظ له
فيكون حقيقة والاعتراض عليه من وجوه الاول ان فهم المعنى من اللفظ
في الدلالة الوضعية موقوف على العلم بالوضع لان الدلالة الوضعية على ما هو المعلوم
به فهم المعنى من اللفظ عند الطلاقه بالنسبة الى من هو عالم بالوضع فلو كان العلم
بالوضع موقوفا على فهم المعنى كما ذكرتم لزم الدور وجوابه انا لا نسلم توقف الفهم
في الدلالة الوضعية على العلم بالوضع فان الاشتهار يقتضي تبادر المعنى وفهمه
من اللفظ المجرد قطعا لحصول المواضعة الموجبة للتفاهم والتفاهم للاشتهار لا
يقتضي العلم بالاشتهار فضلا عن العلم وتحقيقه ان وضع اللفظ اما ان يكون
بتعيينه بازاء المعنى او لتحقق الغلبة والاشتهار فيه وعلى الثاني فسبب الفهم هو
نفس الغلبة والاشتهار وكذا على الاول اذا كان فهم المعنى بعد حصول الامرين واما
اذا كان قبلهما كما في اوايل الاستعمال ففهم المعنى موقوف على العلم بالوضع اذ لا
سبب للفهم سوى ذالك فعلم ان فهم المعنى لا يتوقف على العلم بالوضع مطلقا
بل انما يتوقف عليه في صورة نادرة هي كون الوضع تعيينيا والاستعمال قبل
حصول الغلبة والاشتهار ثم حصول الفهم مطلقا موقوف على نفس الوضع

اما بهما اذا كان موقوفا على العلم بالوضع كما في هذه الصور فظاهر واما بالظن بالغلبة و
شتان فلان الوضع اما ان يحصل بهما او بالتعيين السابق جلهما وعلى الاول مسبب الفهم
هو الوضع الحاصل بالاشتهار وعلى الثاني فلسبب القريب في الفهم وان كان هو الاشتهار
فرع التعيين كان التعيين سببا بعيدا في الفهم فيتوقف عليه الفهم فالوضع في جميع
الصور من شرائط الدلالة وهذا الاعتبار كانت الدلالة منسوبة اليه لا باعتبار العلم
كما ظن وكيف والقول باعتبار العلم مع القول بان التبادر علامة الحقيقة دور صريح لا
مدفع له وكون التبادر علامة مما اتفق عليه الجمهور بل الظاهر انه لا خلاف فيه اصلا
فلم يبق الا القدح في توقف الدلالة على العلم وعدم اعتبار العلم بالوضع في دلالة
اللفظ لا يستلزم كون الوضع بمجرده كافيا في حصول الفهم لكنه لا بد من تعلق السبب
بالسامع فان وضع اللغات متحقق ولا يفهم كل احد وكان الاولى اعتبار العلم بالوضع لانه
اول هذا التعلق الذي هو بمنزلة النظر الى ان مجرد الوضع لا يكفي في حصول الفهم و
وهذا مما لا عتبار عليه الثاني النقض بالمشترك فانه حقيقة في معانيه ولا يتبادر شيء
منها الى الذهن وجوابه ان التبادر انما جعل علامة للحقيقة والعلامة انما يلزم فيما
لا اطراد دون الانعكاس فلا يلزم من عدم التبادر انتفاء الحقيقة والتحقيق ان المشترك
متحقق في المشترك فانه انما يتوقف على القرينة في تعيين المراد منه لا في فهم المعنى و
قد عرفت ان الارادة خارجة عن الدلالة وهذا لا يحصل الجواب لو اورد النقض على الدليل
المجاز لعنى عدم التبادر كما فهمه بعض الاصوليين لكن الحق ان علامة المجاز بنفسه
غير لا عدم التبادر المتحقق في اللفظ الموضوع قبل استعماله فيما وضع له فانه لا يتبادر
منه المعنى في حال الخالية لكن العلامة مع انه حقيقة نص اهل اللغة ومنهم من جعل
علامة الحقيقة عدم التبادر الغير المدخل للمشترك فانه مصدق على كل واحد من
معانيه انه لا يتبادر غيره وان لم يتبادر هو وفيه ان دخول المشترك لا يتوقف
على ذلك لتحقق التبادر فيه كما عرفت وايضا فان اللفظ الموضوع لمعنى اذا استعمل

في غيره قبل اشتهاره فيه فانه يصدق عليه انه لا يتبادر منه غيره مع انه مجاز قطعا وقد
فهم من ذلك ان علامة الحقيقة والمجاز ليس تبادر المعنى وعدم تبادره وتبادر الغير
وعدمه بل تبادر المعنى وتبادر غيره وان النقض بالمشترك مندفع مطلقا سواء ورد
على الحقيقة او على المجاز فتامل الثالث النقض بجزء المعنى والاعم فانه
يتبادر من اللفظ الخالي عن القرينة وليس حقيقة فيه بل في كل والملزوم وجوابه
ان لتبادر هو فهم المعنى من اللفظ الموضوع بلا واسطة غير وفهم الكل والجزء
واللازم انما يحصل بتوسط الكل والملزوم ولو قلنا بتبادر الاعم في الدلالة
امتنعت الدلالة في الجزء واللازم زاما لانهما على هذا القول انما يفهمان غير ابين
وبما دان غير مفهوم من الرابع النقض بالمجاز المشهور فان المتبادر منه هو المعنى المجازي
ولو كان الحمل على الحقيقة فيه محتاجا الى القرينة وجوابه ان الشهرة في المجاز المشهور
قرينة المجاز على ما صرح به فانهم قالوا لا فرق بين المجاز المشهور وغيره من المجاز
في الاحتياج الى القرينة وانما الفرق ان القرينة في المجاز المشهور هي الشهرة بخلاف
غيره قيل ومعنى كون الشهرة قرينة ان فهم المعنى توقف على اعتبارها والا لانتفاء التبادر ليس المعنى
ان الفهم يحصل بها مطلقا اذ الوضع المنقطع الاشتهار الواحد لا يحتاج معه الى ملاحظة الشهرة
كان حقيقة قطعا ولم يكن من المجاز في شيء ثم ان هذه القرينة لما كانت لازمة للفظ غير منفكة
عنه كان الحمل على خلاف ما تقتضيه محتاجا الى قرينة يدل لها حكما واراد المعنى الحقيقي
من المجاز المشهور لما يفتقر الى هذه القرينة لا القرينة الفهم والدلالة لتكافي المجاز والمنافي
للحقيقة هو الاحتياج الى القرينة في الفهم والدلالة في المجاز المشهور كالمجاز من الحقيقة والمجاز يفتقر
الى القرينة لان بين القرينتين فرقا فان قرينة المجاز ما يتم الامر المقتضي للدلالة دونه
وقرينة ما يبقى في المانع هذا والحق ان المجاز المشهور ليس ثابتا ولو كان المشهور كافيا
الاشتهاره ان يبلغ حد التبادر مع المعنى كما اعترفوا به ولم يوجد فهم المعنى دون التفات
السامع اليه على ما حكم به الوجدان وجود شهرة يفهم به المعنى مع الالتفات والملاحظة
لا بد وغاية ما فرض لا تحقق النابتة من علامات الحقيقة عدم صحة السلب بحكم المجاز

فان علامة صحة السلب وذا لكان الانسان يطلق على البليد ولا يصح سلبه عنه والحمار
يطلق عليه ويصح سلبه عنه فالاول حقيقة والثاني مجاز والوجه في ذلك ان اوضح السالبة
الحاوية السلب المحمول عن الموضوع في نفس الامر لا يصح استعمالها حقيقة لان تحقق السلب
كذا فلو اطلقت وجب الحمل عليه لان الاصل في الاستعمال الحقيقة واعترض بان علامة صحة
السلب انما يعلم اذا علم ان اللفظ حقيقة في المعنى فان المعنى المجازي يصح نفيه قطعا فلو كان
بالحقيقة موقوفا على العلم بعدم صحة السلب لزم الدور وفصل الكلام في صحة السلب فانا نعلم
يقينا ان الله ليس شيئا من المعاني الحقيقة فلو كان العلم بذلك موقوفا على صحة السلب
لزم الدور ويتصور ان اريد بالمعنى الذي يصح سلبه ولا يصح جميع المعاني حقيقة
كانت او مجازية فلا ريب في فساد الحكم بالصحة وعدمها وان اريد منه المعنى الحقيقي فما
قصد من ظاهر وايضا فان اللفظ المستعمل في المجنون واللازم المحمول كالانسان في الناطق
والكاتب لا يصح فيه السلب وهو مجاز والجواب عن الاول من الوجهين اعلم ان
المراد بصحة السلب عدمه في العرف على الاطلاق اي في الكلام المجرد عن القرينة وح فلا
دور ولا اشكال وذا لان الانسان اذا صح في العرف ان يقال للبليد ليس بحمار مع تجرد الكلام
عن القرينة المعينة للمراد علم ان الحمار بوضع لما يتناوله البليد والا لم يصح سلبه عنه الا بقرينة
واذا لم يصح في العرف ان يقال ليس الانسان مع تجرد عن الانسانية بوضع لما يتناوله
والا لصح سلبه عنه من غير قرينة وذا كذب واضح وثانيا المراد من صحة السلب صحة سلب
المعنى الملحوظ في الاثبات في نفس الامر لان مطلق المعنى حتى يلزم فساد الحكم بالنفي في كل
خصوص المعنى الحقيقي ليلزم الدور في العلامة وتوضيح ذلك انا نعلم ان في الدار
الحمار على البليد فاللفظ معنى الحيوان الناهق فاتى الخلاف عليه لغة هو هنا الا انها
مع انه يصح سلب هذا المعنى بعينه عنه في نفس الامر فيقال البليد ليس بحمار اي ليس
بحيوان ناهق في نفس الامر فيكون مجازا بعد ان كان حقيقة لكان البليد حمارا اي
حيوانا ناهقا في نفس الامر والمفروض خلافه وانا عرفت ان صحة السلب الذي
هو علامة المجاز تبين ان المراد من علم صحة السلب الذي هو علامة الحقيقة

وقد اجيب في المشهور عن هذا الاعتراض بوجهين احدهما ان سلب بعض المعاني الحقيقة
كاف في الدلالة على المجاز اذ لو كان حقيقة ايضا لزم الاشتراك المرجوع بالنسبة اليه
والثاني ان الدور انما يلزم لو قطع اللفظ المعنى ولم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز
اما اذا علم معناه الحقيقي والمجازي ثم استعمل اللفظ في موجود ولم يعلم اي المعنيين
هو المراد امكن ان يعلم بصحة نفي المعنى الحقيقي عن الموجود ان المراد هو المجازي ويعلم
به ان اللفظ في هذا المحل مجاز فيها فضرا اما الاول فلان غاية ما اصل الاستعمال
والمقصود اثبات الحقيقة والمجاز بالامارات والعلامات على ان ذلك انما يفيد
فيم به الدور في علامة المجاز اعني صحة السلب بناء على انه قد يعرف بها كون اللفظ مجازا
فيما استعمل فيه بعد العلم بانه في المسلوب حقيقة بنص اهل اللغة او بعلامة اخرى
واما الدور في علامة الحقيقة فلا يندفع به لانا لا نحقق العلم بعدم صحة سلب بعض
المعاني الحقيقة عن المعنى لم يعلم كونه منها والمفروض حصول العلم به من العلم بعدم
الصحة فالدور باق لم يندفع واما الثاني فلان العلامة انما تطلب في مقام الشك
في الوضع والمزعوم ان اللفظ المستعمل في المعنى حقيقة فيه او مجاز واما مع
العلم بان اللفظ حقيقة في هذا المعنى مجاز في الاخر فالحاجة الى العلامة منتفية
قطعا اذا مع امكان ارادة الحقيقة يتعين الحمل عليها الكونها الاصل وبدونه
يكون اشتراك الحقيقة قرينة للحمل على المجاز وليس هذا من العلامة في شيء والا لم
ان يكون كل قرينة علامة مع ان ذلك لو صح لاقتضى ان يكون كل من صحة السلب و
عدمها علامة لكل من الحقيقة والمجاز صحة سلب المعنى المجازي علامة الحقيقة وعدم
صحة السلب بالعكس وهم لا يقولون بذلك فانهم جعلوا صحة السلب للمجاز
وعدمها للحقيقة وفي الثاني بان ذلك انما يجيء لو كان المراد صحة السلب باعتبار حمل
حمل الشيء على ما هو مفاد لوله كما في قولك زيد ليس بحمار اذا اردت به سلب
مفهوم الحمار عن ذات زيد اما لو اريد صحته باعتبار حمل اكثر بمعنى هو هو
كما تقول البليد ليس بحمار اي مصداق البليد ليس الحمار او باحد الاعتبارين

من الحمل على النفس والمغاير فان ذا لا يتجه اصلا الان علامة الحقيقة على هذا التقدير
عدم صحة السلب بكلا الاعتبارين او باعتبار الحمل على النفس فقط وانما لم يوجد في صورة
الاستعمال اللفظ في جزء المعنى او لازمه لامتناع حمل الكل والملزوم عليهما بهذا
الاعتبار وان صح بالاعتبار الاخر ويمكن ان يقال ان علامة صحة السلب بمعنى الحمل
على المغاير لكن لا مطلقا بل بالاعتبار الا يتحاد مع المستعمل فيه بحسب المفهوم وح لا
اشكال في صحة العلامة بذا لك الاعتبار ايضا ولا يذهب عليك ان هذا التقص
لو صح فلا يقتضي سقوط اثر هذه العلامة بالكلية بل ما نحن فيه انما تحقق التضاد بين
المعنى المسلوب والمستعمل فيه الا ترى في صحة العلامة مع تباين المعنيين وح
يمكن الجواب بتخصيص العلامة ايضا لكنه خلاف المعروف من القوم فلا
تغفل الثالثة الاطراد وهو ان يكون المعنى الذي لاجله جاز الاستعمال
في كلها جاريا في ذلك المعنى كالعالم لما صدق على زيد لعلمه صدق على كل ذي علم
لذا لك كذا قيل وفيه نظر لان المجاز قد يطرد اما على القول بوجوب نقل الآحاد
فلان المراد نقل نوع اللفظ كالاسد في نوع المعنى كالشجاع وليس المراد
شخص اللفظ والمعنى والا لزم انسداد باب المجاز بالكلية نعم عدم الاطراد
وهو ان يستعمل اللفظ لوجود المعنى في محل ولا يجوز استعماله في اخر مع
وجود ذلك المعنى فيه علامة المجاز لدلالته على ان المصحح في الاستعمال
هو العلاقة دون الوضع لان التخلف عن الوضع ممنوع لعدم انفكاك
عن الاذن في الاستعمال بخلاف العلاقة فان التخلف عنها جائز
تطلا بل واقع لغة لا يقال لعل القائل بان الاطراد علامة الحقيقة جعل العلامة
الاطراد الاصلي الاطراد ولا ريب في كونه من خواص الحقيقة فلا يراد الاعتراض
بان المجاز قد يطرد لانا نقول
العلم بوجوب الاطراد موقوف على العلم بالوضع الذي هو سبب اذ بدونه
يجوز العقل كونه اتفاقيا غير واجب فلو كان العلم بالوضع موقوفا

على

على العلم بوجوب الاطراد ما يقتضيه لحكم بكونه علامة لدم الدور واعتراض على الحكم
بان عدم الاطراد علامة المجاز فان النخل مطلق على غير الله تعالى للوجود و
الله جواد ولا يقال سخي وكذا الفاضل يطلق عليه العلم والله تعالى عالم ولا يقال
له فاضل والفاروق مطلق على الخياط لاستقراء النجم ضاء الدين والكوثر هو نبع من
النبي ولا يسمى فاروقا والجواب ان الامتناع فيما ورد المنع الشرع لكون اسماء الله
توقيفية والعذر بناء على ان السخي اسم للجواد الذي من شانه البذل والفاضل
للعالم الذي من شانه الجهل وفي الاخير نقله في العرف العام الى معنى خاص اي
المتخذ من الديباج وقيل قد يعرف المجاز بجمعه على صيغة مخالفة لصيغة
جمع المسمى اني هو فيه حقيقة ووجده لا لئلا لا يكون متواطئا فيهما فانه
مشترك او حقيقة او مجاز والاشتراك موجوع بالنسبة الى المجاز فيتعين
المجاز مثالا مورجما للامر بمعنى الفعل ويمتنع فيه وامر الذي جمع الامر بمعنى
القول الذي هو حقيقة فيه باتفاق وهذا لا ينعكس اذ المجاز قد لا يجمع
بخلاف جمع الحقيقة كالاسد والاسود بالتزام نفيره قد يستعمل في ذا لك
المعنى عند الاطلاق نحو نار الحرب وجناح الذل ويكون العلامة لاحد مسميه موقوفا
على تعلقه بالاخر ونحو مكر واومكر الله والحق مكر الله ابتداء وفي الجميع نظر اما
في الاول فلانه تمسك باصل الاستعمال وليس من العلامة في شيء ولو كان فلا
اثر لاختلاف الجمع اذ مجاز المجاز يقتضي الحمل عليه كلما جاز اللفظ بينه وبين
الاشتراك سواء الجمع وغيره واما في الثاني فلان التقييد غير ما ذكر ولا في غيره من
المجازات فانه يصح ان يقال اوقد العدو نارا واطفاء الله نار الكافر قال الله تعالى
كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله وقال واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين
نعم لا بد في المجاز من القرينة والقرينة لا تسمى قيدا ولو اريد ذا لك لوجب
ان يقال الزام القرينة مكان الزام القيد واما الثالث فلمنع التوقف
وعدم تسليم التزام القرينة مكان التزام القيد وكم شاهد على ذا لك قوله

تعالى انا منوا مكر الله فلا يؤمن مكر الله والعمل المراد من التزام والوقف عليه لا استقامة
على هذا الوجه وندرة خلافه فلا يتوجه ما ذكر لكن في الدلالة الغلبة على المجاز
نظر واعلم ان المجاز كالحقيقة قد يعرف بالعرف من اللغة كالاسد في الشجاع و
والبدر في النعمة والغيث في البنان والاصابع في الانامل ونحو اهل اللغة على
انه مجاز كان يجعلوا باسمه واحده او خاصه وقد يشكل التمييز بين الحقيقة والمجاز
من كتب اللغة حيث اذا الاكثرين خلطوا بين المعاني الحقيقية والمجازية بحيث
يصعب الفرق بينهما غالبا اذا لم يصرحوا بالاسم ولا بالحد والخاصة الا انا
لكن الظاهر انهم متى قالوا اسم كذا او لكذا فانما يعنون به الحقيقة واذا قالوا
قد يكون كذا وقد يطلق على كذا وجاء او يجيء لكذا فانما يعنون المجاز وقد ذكر
بعض المحققين ان لا ولى ان يذكر ونذر في العنوان مقدما على غيره هو المعنى المختص
لبعد تقديم المجاز على الحقيقة في ذكر ولذا كون الجميع مجازات وهو قريب ثم اعلم
ان بعض الناس ذهب الى ان اللغة تثبت بالقياس امالكا زبين الاصل والفرع
جامع يعلم للعلة كتسمية النبيذ خمرا لحاقه بالعنب المعنى مشترك وهو التخمير للعقل
وكتسمية اللابط زانيا واللباش سارقا الجامع الايلاج المحرم بالحقيقة واستدلوا
عليه بدوران التسمية مع المعنى وجودا وعدما وبقياس اللغة على الحكم واجاب
الجمهور عن ذلك بان الدوران منقلب وحكم الاصل في القياس باطل ولو سلم فهو قياس
مع الفارق لان المستند هناك في الادلة الشرعية وهي هاهنا مفقودة ويجيء
لهذا ازايادة تحقيق في مسئلة الدوران ان شاء الله تعالى ☜ واما التزعيد في
وجودها خلاف والحق وجودها اعلم ان الخطاب الشرعي بل كل كلام
بالغ الى مخاطب يجب حمله على ما يفهم منه المخاطب حال صدور الخطاب و
توجيه الكلام لان الغرض من القاء الكلام الى المخاطب يفهمه المعنى و
والدلالة به على ما هو المقصود والمراد من المعلوم لذلك انما يحصل
بواسطة الاصطلاحات المعروفة عنده والاوضاع المعلومة لديه فيجب الحمل

عليها

عليها تحصيلا للغرض وصونا للكلام الحكيم من اللغوي والعبث ولان الحمل على ما لا يفهمه
المخاطب يستلزم الاغراء بالجهل وتكليف ما لا يطاق وانتفاء الفائدة في ارسال
الرسل وانزال الكتب هذا وقد قال الله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان
قومه ليبين لهم وفي الحديث ان الله اجل من ان يخاطب قوما بخطاب ويريد
منهم خلاف ما هو بلسانهم وما يفهمونه فاذا ثبت ان الواجب حمل الخطابات
الشرعية على ما يفهم منها خالد الخطاب فتكليف الغائب والمعدوم انما يعلم
بتحصيل فهم خاص المخاطب مع ضم مقدمة اخرى ان تكليف الغائبين و
والمعدومين هو تكليف الموجودين الحاضرين وذلك انه ان لم يكن الغائب
تابعا للحاضر في التكليف فاما ان يكون الحاضر تابعا للغائب في ذلك
ويكون كل منهما مستقلا في افادة التكليف من الخطابات مفتضى اصطلاح
وعرفه وكلا الامرين باطل اما الاول فلان التكليف الحاضر بتحصيل فهم الغائب
والمعدوم تكليف بالمحال لعدم التمكن من المعرفة وللزوم التكليف بكل امور
المناقضة واما الثاني فلانتفاء التكليف والخطاب في جميع الازمنة باجماع المسلمين
بل الضرورة من الدين وما ورد من ان خطاب محمد صلى الله عليه وآله الى يوم القيمة
وخطابه مع الذين ماتوا قبل مولده الى يوم القسمة وان حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ومن كلامه
بليغ الشاهد الغائب في العصور المتواترة وما يلزم الحرج والفساد الظاهر
بتغير الوقت واختلاف الاصطلاحات وعن العباد في عليهم السلام
ان حكم الله في الاولين والاخرين وفرائضه عليهم سواء الا من علة او حادث يكون
الاولين والاخرون ايضا في منع الطوارئ شركاء والفرائض عليهم واحدة فيما
الاخرون فيه عن اداء الفرائض كما يسئلون عنه الاولون ويحاسبون كما يحاسبون
به وحيث كان التكليف مشتركا بين الحاضرين والغائبين متحدا بالنسبة الى الجميع
ولم يكن للحاضر مكلفا بتبليغ فهم الغائب مكلفا بتحصيل فهم الحاضر لاستحالة
وكان تكليفه ابدا منفصلا من الترتيب مقدمتين احدهما ان هذا الحكم

المعين هو حكم الله في حق الحاضر والثابت اذ حكم الله في حق الحاضر هو حكم الله وحقه لينفع
اذ هذا الحكم المعين هو حكم الله في حقه وللمقدمة الثانية ما لا ريب فيه لما عرفت من
اشتراك التكليف واتحاده بالنسبة الى الجميع فالمعرفة اذن تحصيل علم الحاضر بعين وبيان
الطريق الذي ذكرناه ليصح الحكم في المقدمة الاولى ايضا وتتم الاستدلال بالقياس
المذكور وذلك قد يكون معلوما كما في الالفاظ الباقية على معانيها اصلية التي لم يطرء
لها التغير والنقل في الشرع او العرف كلفظ الماء والارض والتراب وغيرها و
وقد يكون مشتبها لبعد العهد واحتمال النقل والتغير وتفصيل الكلام في هذا المقام
ان الالفاظ المستعملة في الخطابات الشرعية اربعة اول ان يكون المعنى المفاهم
منها حال الخطاب هو المعنى المفهوم منه عندنا لم يحصل فيه نقل ولا تغير وهذا هو الاكثر
الالفاظ المتكونة في الاستعمالات الثاني ما يكون المعنى المفهوم منه حال الصدور
مغايرا لما يفهم منه عندنا كالحلو والوقية والدرهم وغيرها فانا نعلم هذه الالفاظ
في زمن الصدور كانت موضوعة لما يغاير المفهوم منها في هذا الزمان الثالث
ما ثبت له عندنا معنى معلوم ولم نعلم انه معناه في زمان الصدور هو هذا المعنى
وغيره كصيغة الامر والنهي والفاظ العموم وغيرها ما ثبت كونها حقايق في معانيها
المخصوصة بحسب العرف وقد حصل الشك في كونها حقايق فيها ايضا في اللغة لم
في غيرها الرابع ما علم فيه النقل والتغير لكن حصل الشك في مبدء حصولهما
يرجع في تقدمه على صدور تلك الالفاظ فلا خرمعنه وعلى التقدير من هذه
القبيل فانا نقطع بان الصلوة والزكوة والحج مثلا موضوعة في اللغة لمعنى
والنماء والقصد وكذا نقطع بنقلها الى الاركان المخصوصة والقدر المخرج من
المال والمناسك المعروفة واغا حصل الشك في نقل تلك الالفاظ هل تحققا
زمان صدور الخطاب الشرعي المشتملة عليها لتكون حقايق شرعية ام لا بل
كانت تلك الالفاظ باقية على معانيها اللغوية بتدريج زمان الصدور ثم حدث النقل
والتغير في زمان الشرعة ليكون حقايق عرفية والحال في القسم الاول ظاهر

واما

واما الثاني فان كان المعنى المفهوم حال الصدور معلوما عندنا بالتتبع والنقل
تعين حمل اللفظ عليه والا لحقه حكم المجمل ولا يجوز حمله على المتفاهم في هذا العرف على
كل حال واما الثالث فالواجب فيه حمل اللفظ على ما يفهم منه في العرف
العام بناء على ان هو المفهوم منه بحسب اللغة وفي زمان صدور اللفظ
ايضا وذلك لان اللفظ المفروض من الالفاظ الموضوعة في زمان الصدور
لكنه مستعمل فيه بالفرض استعمالا صحيحا والاستعمال الصحيح منحصر في
الحقيقة والمجاز وكلاهما يستلزم الوضع فهو موضوع اما لهذا المعنى ولغيره
والثاني يستلزم النقل وتعدد الوضع وهو خلاف الاصل والظاهر
فتعين الاول هو المطلوب واما الرابع فمقتضى الاصل فيه حمل اللفظ على المعنى
الاول الان المفروض كونه حقيقة فيه مجازا في الثاني بحسب اللغة و
غير معرفة حال الصدور حقيقة في الثاني مجازا في الاول يتعرف الشارع
الوضع على العكس مما كان عليه امر غير معلوم لحصول الشك في مبدء النقل
والتغير كما هو المفروض فيجب الحكم ببقاء الاول وانتفاء الثاني اذ الاصل بقاء
الحادثات وبقاء الثابت الى ان يعلم الرافع ومن هذا يعلم ان في الحضر
الشرعية هو مقتضى الاصل والقاعدة لكن هذا ادلة واما ادلت يظهر منها حصو
النقل والتغير في زمن الشارع كما يدعيه المبتنون للحقيقة الشرعية ولو كانها كان
القول بالنفي هو المتجه احدهما وهو المعتمد هو الاستقراء فانا نجد
هذه الالفاظ في الكتاب العزيز والسنة النبوية واستعمالات الصحابة والتابعين
فلا استعملت في المعاني الشرعية الحادثة غالبا وفي واذا استعملت في المعاني اللغوية
السابقة في غاية الندرة حتى كاد لا يوجد منها في الكتاب والسنة عين ولا اثر وهذا
دليل على ان الشارع بنى الامر على اجراء المعاني اللغوية ونقل تلك الالفاظ الى المعاني
الحادثة من اول الامر وليس هذا بادنى من الاستقراء الحاصل من الاستعمالات

من ارباب العلوم في بعض الالفاظ فانا نعلم ان الجميع بل الاكثر لم يحصل بواسطة الشرع
بل انما حصل الاكثر بالتتبع والاستقراء هنا بل الظاهر ان الاستقراء اقوى امنه في الصنايع
والعلوم اذ المعاني اللغوية باقية على غير صوت فان الفعل مثلا وان كان عند النحاة
اسما للكلمة المعروفة الا ان استعماله في الحدث شايع معروف حتى ان النحويين كثيرا
ما يستعملونه في الفعل ويريدون الحدث بخلاف الصلوة والزكوة فان
استعمالها في معانيها الاصلية كاد ان يهجر بالكلية سيما في كلام الشارع واصحابه
الثاني ان عدم المعاني الحادثة التي انبتها الشارع ما يوفر الدواعي الى التعبير عنها
لعسر الحاجة اليها وكثرة ما لها من الاحكام واللواحق وعظيم الخطب بها
حتى لا يقبل فيها عذر الجاهل فكان الواجب على من سننها مقتضى الحكمة ان
يضع بازائها الفاظا يستغنى بها عن تجشم مؤنة القرائن في الاستعمالات
التي لا بد منها فان الاحتياج في الامور الضرورية التي لا يتم بدونها التكلم والمخالطة
فكما ان الوضع يجب هناك فكذا يجب هنا هذا الثالث فانقطع تحقق
الغلبة والاشتهار في مثل الوضوء والغسل والصلوة والزكوة من
الالفاظ المتكررة الكثيرة الدوران في استعمال الشارع واصحابه ومع الغلبة
والاشتهار فلا ريب في تحقق التبادر الذي هو علامة للحقيقة فان
التبادر انما يحصل بها ويسبب عنها على ما سبق تحقيقه ووجود العلة يستلزم
وجود المعلول الرابع ان كثيرا من العبادات كالصلوة والصوم والحج والوضوء
والغسل كان ثابتا في الشرايع السالفة صرفا عند الامم السالفة بل ذكر بعض
الاخبار ثبوت بعضها في الجاهلية عند مشركي العرب مع ذلك فلا يبعد
دعوى كونها حقيقة قبل بعثة النبي ص فكيف بها بعد البعثة وانتشار الا
الشريعة وقد يقال ان ثبوت المسمى في الامم السالفة لا يدل على ثبوت
التسمية عندهم بغير هذه الالفاظ بل الظاهر ذلك ولان لغتهم غير العربية و

ويمكن دفعه بان الظاهر انهم كانوا اذا اراد وا التعبير عن تلك المعاني بالعربية يعبرون
بهذه الالفاظ وهذا كاف في ثبوت التعبير قبل البعثة الخامس ان المسالة من الموضوعات
وهي مما يكتفى فيه بالظن وهو حاصل في جانب الاثبات لشهرة وشذوذ القول بالنفي كالاسدي
والآمدي وغيرهما انما نسبوا القول به الى القاضي ابي بكر ولم يسند والخلاف
في غيره الى وظاهرهم ان القول بنفي الحقيقة الشرعية مخصوص به وقد حكى جماعة
من علمائنا كالسيد المرتضى والشيخ الطوسي وابن ادريس وغيرهم اجماع العلماء على
ثبوت الحقيقة الشرعية والحمل على المعنى الشرعي في بعض الالفاظ وليس الا لعدم
الاعتداد بالمخالف على ان القولين لو تكافئا في الثبوت كان الواجب ترجيح قول المثبت ايضا لعدم الاثبات على النفي كما ذكرنا في التعارض النقلي على اهل اللغة ولا يعارض
الوجوه المذكورة اضافة التاخر الحادث وتقدم الثابت لان الاصل انما يكون معتبرا
في مقام الشك وهو مرتفع بما ذكرنا وما احتج به الثاني من انا لو نقلنا الشارع الى
غير معانيها لفهمنا المخاطبين بها لكونهم مكلفين بما تضمنته والفهم شرط التكليف ولو
فهمنا النقل لنبا مشاركا لهم في تكليف ولو نقل لنبا فاما بالتواتر وبالاحاد والاول
لم يوجد والا لما وقع الخلاف فيه والثاني لا يفيد العلم مع العادة قاضية
في مثله بالتواتر وانه لو كان حقا بقي شرعيته لكانت غير عربية لان اختصاص الالفاظ
باللغات يجب ذلكها بالوضع فيها والعرب لم يوضعوها لان المفروض وكونها غير
عربية يستلزم ان لا يكون القرآن مشتملا عليها عربيا وقد قال الله تعالى انا
انزلناه قرانا عربيا هو ضعيف جدا وقد اجيب عن الاول بوجوه الاول ان اشتراط
التكليف بالفهم انما يقتضي بفهم تلك المعاني المرادة وكما ان ذلك يحصل بتفهيم النقل
والوضع فكذا يحصل بالبيانات النبوية فلا يلزم من تعلقها الى تلك المعاني بفهم ان
تلك الالفاظ موضوعة لها منقولة النبا واعترف بان الخلاف في الالفاظ
المجردة عن القرائن كما ذكره غير واحد من الاصوليين في محل النزاع وح لا يمكن
ان يقال انه حصل تفهيم المعاني بالبيانات النبوية اذ في كل موضع وقع البيان تحقق

القرينة والكلام فيما لا قرينة فيه ولو قيل ان تحقق البيان في جميع الالفاظ فبعد تسليمه
كلام اخر غايته انه لا فائدة لهذا البحث لان هذا الاستدلال غير صحيح وردبان وقوع
البيان في جميع الالفاظ انما يقتضي وجود القرينة عند المخاطبين بها وذلك لا يقتضي
وجودها عندنا ايضا فان عادة الرواة انما جرت بنقل الخطابات الشرعية دون القرائن
المقالية والمقالية ولا يلزم من تحقق البيان في جميع الالفاظ انتفاء الفائدة
في هذا النزاع اذ يمكن فيه وجدان المجرد عن القرينة عندنا فانه يحمل على المعنى الشرعي
على القول بالثبوت واللغوي على النفي وايضا فان النزاع كما عرفت انما هو في
هذه الالفاظ المتداولة على السنة المتشرعة انها موضوعات شرعية او مجازات
لغوية وهذا لا يتوقف على كون بعض تلك الالفاظ مجردا عن القرينة اذ لو فرض تحققها
في جميعها كان النزاع بحاله عند علم الفائدة ح بعين فائدة وجود اللفظ
المجرد عن القرينة في المدعى وفي الكلام في الاستدلال عليه بحصول الخلل من
وجه اخر فانه يتوجه لانه الدليل على انتفاء النقل مطلقا المتفرعة على وجود
غير مسلم وان لزم من نفي الوجود انتفاء الفائدة بعين لزوم هذا المحذور لا يمنع
من هذا الايراد ومقابلة المستدل بالمنع الى وذلك لا ينفي اصل النزاع وغرض
النافي ليس لا ينفي كون تلك الالفاظ حقائق شرعية فلو بنى الكلام على
وجود اللفظ المجرد عن القرينة بحيث ان انتفاء على انتفاء النقل على
التقدير وهو غير مسلم وان لزم منه انتفاء الفائدة في النزاع كما لا يخفى الثاني
انا لا نسلم ان الشارع لو نقل تلك الالفاظ الى غير معانيها وهم المخاطبين بها النقل
ذلك الينا مشاركنا لهم في تكليف قلنا ذلك انما يقتضي وجوب الاجتهاد و
استفراغ الواسع في تحصيل العلم بالمطلوب فاذا حصل العلم والا سقط التكليف
فاوجب الرجوع الى الاصول المقررة والقواعد المتقنة كما في سائر الاحكام و
لا يقتضي ذلك نقل التفهيم الينا ولا العلم للجميع ولكانت الاحكام الشرعية باسرها

معلومة

معلومة عند جميع المكلفين متفهمة لديهم وانتفاء ذلك دليل واضح على
فساد ذلك الدعوى على انه غاية ما يمكن ان يقال انه يجب عليهم التبليغ والا
علام والتكليف بالشيء لا يقتضي حصول الامتثال به الثالث
ان تحقق الفوائد لا يجب انتفاء الخلاف لان حصول العلم بالفوائد
مشروط بما ذكر في محله من ان الشرائط فرضا كان الشرط حاصلا الظاهرة
وح وان لم يتحقق التفهيم لاحد الطائفتين الا انه قد حصل النقل بالنسبة
اليهم وهو اللازم من الدليل المذكور الرابع انا نختار انه بالاحاد لا يفيد
العلم قلنا لم لكن لا نسلم ان هذه المسألة وهي ان الفاظ موضوعة للمعاني
من مسائل الاصول حتى يجب فيه القطع بل هي من المبادي التي يكفي فيها الظن
ولو عد مثل ذلك من الاصول فلا نسلم ح وجوب القطع في كل مسئلة
اصولية بل الظاهر انه في مثل المسائل التي يتعلق بوضع الالفاظ
يجوز الاكتفاء بالظن كيف وهم لا ينكرون الاكتفاء بالظن في بيان المراد
من اللفظ والفرق بينه وبين ظن الوضع غير خفي فانا لا نجد فرقا بين ان
يحصل الظن بان المراد من اللفظ هذا المعنى وبين الظن بانه موضوع له
فاذا جاز العمل بالظن في الاول جاز في الثاني بالاولوية وايضا
لا فرق بالنقل بين قول اللغوي اللفظ موضوع لكذا لغة وان يروي خبرا من الشارع
بان اللفظ موضوع لكذا شرعا فكيف يعمل بالاول دون الثاني
الخامس انه فهمنا لهم ولنا بالتراديد بالقرائن كالاطفال يتعلمون
اللغات من غير ان يجعل لهم بوضع الالفاظ لامتناعه بالنسبة
الطفل لا يعلم شيئا منها وهذا طريق قصي لا ينكر فان غايتم بالتفهيم و

وبالنقل ما يتناول هذا معنا الحصر في التواتر والآحاد وان عنيتم بها التصريح بالمعنا الملازمة لجاز لا كتفاء بطريق التردد ثم لو استدل هكذا الوتنقل لفهم الخاطبين ولا لعرى عما الفائدة ولو فهم التواتر ايضا لتوفر الدواعي هي ولا التواتر بالعرفة فلا نقل لكان اخصر واوثق لعدم ورود الايرادات المذ على هذا التقرير نعم يرد ان اذ اريد بالفهم ما يتناول التردد بل يختص بالفهم معنا الملازمة الاولى لعدم جواز الوضع عن القائلة مع حصول التفهم بالتردد وان اريد بها يتناول معنا الثانية لان التفهم بواسطة تردد القرائن ليس منطنة التواتر كما في التصريح مع ان توفر الدواعي في مثل هذا الخبر كيف ولو نقل بالتواتر ما هو اعظم من هذا كله يخفى وعن الثاني انا لا نفهم الملازمة قولهم اختصاص الالفاظ بالذات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والربط بينهما قلنا فالله فاسد من وجهين احدهما وهو المشهور في الجواب هو ان هذه الالفاظ التي في حقايق شرعية مجازات لغوية والمجازات الحادثة عربية فان لم يصح العرب باحادها اذ يكفي في صحة التجوز وجود العلاقة النابت نوعها في استعمالات العرب ولا يشترط فيه نقل الاحاد عنهم على الاصح والعلاقة الصحيحة موجودة في هذه الالفاظ فقطعا فلا يلزم خروجها عن العربية واعترض عليه بان ذلك انما يصح عربيتها لو كان استعمال الشارع اياها في تلك المعاني مستندا الى الوضع اللغوي وتحقق العلاقة بينها وبين المعاني اللغوية وليس كذلك اذ استعمال الشارع اياها على القول بثبوت الحقيقة الشرعية ليس الا للوضع الشرعي اذ لو كان للوضع مع العلاقة لم تكن اللفظ بالنسبة الى المعنى الواحد حقيقة ومجازا وهو باطل والقول بجواز الجمع بين الحقيقة والمجاز على ما ذهب اليه بعض الاصوليين لا يقتضي الصحة اذ الجمع بين الحقيقة والمجاز هو استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي معا ولا يلزم هنا كون الاستعمال في المعنى الواحد حقيقة او مجازا واحدهما فيه لانه فلا

يلزم

يلزم من صحة الاول صحة الثاني وقد يمنع فساد مثل هذا الاستعمال بناء على ان المصحح علاقة يجوز التواتر افرادها على شيء واحد وليس علاقة موانع ستمنع فيه ذلك وكون اللفظ حقيقة او مجازا باعتبارين ممكن بعد اخذ الخبثة في تعريف الحقيقة والمجاز بل واقع ان قلنا بجواز الجمع بين الحقيقة والمجاز في الاستعمال الواحد لكن ذلك على تقدير صحته لا يجدي نفعا في دفع الاشكال لان غاية الامر جواز الاستعمال والجواز لا يستلزم الوقوع ولو استلزم فلا يقتضي كون الالفاظ الواردة في القرآن باسرها كذلك وفيه ان الجواز كاف وهذا المقام لان المجيب ما نفى والمانع يكفيه الاحتمال وقد يجاب بانه يكفي لتصحيح تعريفها كونها بحيث لو استعملها اللغوي في تلك المعاني كانت مجازات وقول المجيب هذه الالفاظ التي هي حقايق شرعية مجازات لغوية معناه انها مجازات بالقوة لا بالفعل وهو كاف في التصحيح كما مر وعن الثاني ان هذه الالفاظ لما كانت موضوعات العرب بالاصل وقد نقلها الشارع الى معانيها الحادثة لمناسبتها المعاني الاصلية اللغوية وهي حال استعمالها في تلك المعاني الحادثة عربية ايضا لان وضع العرب مدخلا في وضعها واستعمالها هذا الغير كاف في تصحيح عربيتها وفيه تكليف لما لا يطاق وهو التحقق ان اختصاص اللفظ باللغة ليس لكونه بوضع تلك اللغة كما زعمه المستدل بل بعدم وضعه لمعناه في غيرها مع وضعه في تلك اللغة في الجملة وان لم يكن الواضع اجمع اهل تلك اللغة وواضع الحقيقة الشرعية اعني الشارع هو العرب فالحقيقة الشرعية التي وضعها الشارع عربية كيف ولو كان المقترن بالانتساب الى اللغة وضع لزم ان يكون المنقولات والحقايق اصطلاحية من لغة خاصة عملا بمقتضى المقامات واضعها البعض لا الجميع وهذا ظاهر جدا وكان مقتضاه التوهم عدم الفرق بين كون اللفظ عربيا وكونه حقيقة لغوية وبينهما بعد بعيد فلا تغفل

هذا كله على القول بان الوضع هو التعهد على القول بان الواضع هو الله تعالى فليس
المتعبر في كون اللفظ عربيا وضع العرب اياه كذلك ولا بعض اهل العربية استعمال اكثر
اياه في محاوراتهم وندا ولهم له في اطلاقاتهم وهذا المعنى متحقق في الحقيقة الشرعية
اذ بعد وضع الشارع قد تداولها العرب وخاطبوا بها فكون عربية فتدبر واما
ثانيا فبمنع بطلان التالي قوله كونها غير عربية يستلزم ان لا يكون القرآن المشتمل عليها
عربيا قلنا لا محذور في ذلك فانا لا نسلم ان القرآن كله عربي والطبري في انا انزلناه
لسورة القرآن فان القرآن يطلق على السورة وعلى الاية كما يطلق على الجملة ولئن
لو حلف ان لا يقرأ القرآن حيث يقرأ ايا منه وصدق القرآن على السورة والاية لا
ينافي في صحة القول بانها معض القرآن اذ للدال ان بعض القرآن الذي هو الجملة وان
شاركه الجزء والكل في مفاده صح الحكم عليه بالعربية والعجمية بالاعتبارين كالماء
والعسل بخلاف غير المشارك كالمائة والرغيف كذا قيل وفيه نظر اذ المسلم
عدم الخلاف في غير القرآن كله واذ الضمير في انا انزلناه راجع الى الجميع
دون الابعاض المجموع هو المحدث في الاية ويدل عليه ايضا قوله تعالى كتاب فصلت
ايا ته قرآنا عربيا وقوله سبحانه لو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لو فصلت ايا ته اعجمي
وعربي نعم يمكن ان يقال معنى عربية القرآن كونه عربي النظم والاسلوب ولا
ينافي ذلك اشتماله على ما ليس بعربي اذ ربما كانت الالفاظ غير عربية والكلام
عربي وربما كانت عربية والكلام غير عربي ويدل عليه اذ الذي الاصح وقوع المعرب
في القرآن كالقسطاس والاستبرق والتهجيل وقد روي ذلك عن ابن عباس وغيره
ولولا ان العربية القرآن بمعنى عربية النظم كما قلنا لما جاز وقوعه فيه وكون
الالفاظ المذكورة مما اتفق فيه اللغتان كالعبقري والنور بعيد جدا

واعلم

واعلم ان المذكور في الكتب المشهورة المصنفة وهذا الفن من الاقوال في المسالة
ليس الا القول بثبوت الحقيقة الشرعية مطلقا والقول بنفسه كما وظاهر
الاصوليين الاتفاق على القولين المذكورين بل صرح بعضهم بانه لا ثالث لهما وقد
زاد المتاخرون من اصحابنا في المسالة تفاصيل منها ان الحقيقة الشرعية ثابتة في
الالفاظ المتكررة الكثيرة الدوران في استعمال الشارع والمتشرعة كلفظ الوضوء
والغسل والصلوة والزكوة والصوم والحج والايمان والكفر ونحوها من
الالفاظ التي لم تتحقق عندكثير استعمالها في كلام الشارع مثل الخلع والمباراة
والقسم واللعان والعدل والفسق وذا لك لان الموجب لصيرورة حقيقة
هو كثرة الاستعمال وتحقق الغلبة وقد حصل في القسم الاول قطعا فوجب القول
بمقتضاه دون الثاني فان المفروض فيه عدم حصول الكثرة والغلبة والشك في حصولها
على التقديرين يتبعين الخ اما على الاول فظاهر لان انتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول
واما على الثاني فلان الشك في الحاصل يوجب الاحتياط فيها خالفه على
موضع القطع واليقين ونوجه عليه اولا ان القائل بثبوت الحقيقة الشرعية مطلقا يدعي
تحقق الموجب للوضع في جميع تلك الالفاظ فلو كان مفصل هذا كي المفصل من الغلبة
والاشتهار كان المدعى تحققها في الجميع لا محالة ومع ذا لك فلا يصور التفصيل في
الالفاظ وكان القول مفصل فان المفروض عدم حصول الكثرة والغلبة والشك
في حصولهما في غير الوضع اذ المفروض عند القايل بالثبوت مطلقا تحققها في جميع الالفاظ
بل الخلاف في اصل الحصول واذ تغير بالزيادة وعدمها فان ذا لك قلما تاثير له في
تحقق الوضع والحاصل ان القائل بثبوت الحقيقة الشرعية مطلقا اذا عرف
بانحصار الموجب فيما ذكر من الغلبة والاشتهار فكيف يسلم اختصاصها ببعض
الالفاظ فان الاعتراف باختصاص الموجب ينافي معنى عموم الوضع وان
لم يعترف باختصاره في ذا لك فربما كان الموجب لامر مما يعم الجميع او نحو البعض
المعترف فلا ينافي التفصيل نظرا الى اختصاص هذا الموجب الخاص

والتحقيق ان الموجب ليس منحصرا في ذالك بل العمدة في ثبوت الوضع هو الاستقراء كما
سبق التنبيه عليه وهذا مما يشترك فيه جميع الالفاظ لا يفرق طريق الاستقراء وهو
على تحقق الغلبة والاشتهار فان العلم بوضع اللفظ للمعنى لا يحصل بتتبع استعماله
ليس وجد اللفظ فيها مستعملا في ذالك المعنى اذا احتمال المجاز قائم مع الغلبة
بخلاف الشيوع كيف فلو كان الاستعمال بدون الغلبة دليلا على الحقيقة لزم انتفاء المجاز بالكلية لتحقق الاستعمال بدون
في كل مجاز وذالك لان الاستقراء انما يوقف على الغلبة والاشتهار لو
لم يتحقق هناك سوى استعمال اللفظ مع القرينة الدالة على معنى المراد اما
لو فهم الى ذالك هو فحايل الوضع وعما ينبه عليه فقد حصل العلم بالوضع
ح من استعمالات البسيرة ولذا لم يشترط في الترديد بالقرائن حصول الكثرة والغلبة
مطلقا بل مع انتفاء الامور المذكورة ونحن لا ندعي ان الاستقراء في جميع تلك الالفاظ
قد حصل بهذا الطريق بل ان الاستقراء التي وقع فيها النزاع قد حصل باحد الطريقين على
سبيل منع الخلو والغرض ان عدم تحقق الكثرة والغلبة في بعض الالفاظ على تقدير
تسليمه لا يقدح في المدعى ولا في التمسك في الاستقراء والا في الاستقراء في الا
كثر قد حصل بطريق الغلبة والاشتهار كما لا يخفى على المتتبع واما منع حصول
الامور في بعض الالفاظ فاغا شيء من خصوص التتبع او عدم وغاية القرائن
المذكورة بما حق الرعاية فعليك بالتتبع الوافي مع التدبر الشافي يتضح ان
يظهر لك هذا الامر الخافي ولتعلم ان الاستقراء هاهنا طريقا فهو اد
استقراء هذا النوع من اللفظ وهو الذي قد وقع فيه النزاع فانا اذا تتبعنا
الالفاظ التي استعملها الشارع في معاني الشرعية الخاصة وجدنا استعمالها في
الكثير الغالب منها فيما صدر عن الواضع بالبيان المتقدم فيكون الجميع كذلك وان لم
يحصل السبب وهو الغلبة والاشتهار في كل لفظ وهذا الطريق يتوقف على
بلوغ الاستقراء حدا ينضبط معه اعتبار خصوصيات الالفاظ اذا الغرض لها

الذي هو النوع كما في وضع الهيئات الموضوعة بالوضع النوعي والظاهر حصوله
فتدبر وثانيا ان العلماء في مسألة الحقيقة الشرعية بين قايل بثبوتها مطلقا وقايل
بنفيها كذلك والتفصيل في الالفاظ قول حدث في هذه الاعصار ولذا لم يذكره
الاصوليون في كتب الاصول ولم ينقل القول به عن احد من الفقهاء والمتكلمين
فالقول به احداث قول الثالث في المسألة فيكون باطلا لمخالفة الاجماع
على نفي التفصيل ولا ينهض ان القايل بثبوت الحقيقة الشرعية انما يقول
بثبوتها في الجملة في مقابل القول بنفيها مطلقا لتصريح الاصوليين وغيرهم ممن
تكلم في المسألة بان محل النزاع فيها هو هذه المنقولات المتداولة على لسان
اهل الشرع كالصلوة والزكوة والصوم وغيرها وان الخلاف في ان مسمى
وضعا حقايق هل هو بوضع الشارع اياها ليكون حقايق شرعية او بوضع المتشرعة
حتى يكون حقايق عرفية وهذا صريح في ان القائلين بالحقيقة الشرعية ادعوا
ثبوتها في جميع تلك الالفاظ كما هو المدعى وايضا لو كان الخلاف في ثبوتها الحقيقة
الشرعية في الجملة لوجب على المثبتين لها تعيين الالفاظ التي ثبت فيها الوضع
الشرعي عندهم والا لانتفع فائدة النزاع وهذا الاصل الجليل فان القائلين بالثبوت لا
يمكنهم حمل الالفاظ الواردة في الشرع على المعاني الشرعية بمجرد قولهم بثبوت
الحقيقة الشرعية في الجملة ما لم يعلم كون ذالك اللفظ بعينه مما تحقق فيه الوضع
ويتعين الالفاظ ما لم يتعرض له احد من الاصوليين ولا غيرهم من المتكلمين والفقهاء
بل المعروف من الجميع بناء المسائل على الخلاف في الحقيقة الشرعية من حيث
لخصوصيات الالفاظ وبيان تحقق الوضع الشرعي فيها فعلم ان الدعوى في المقام
على الوجه الكلي نفيا واثباتا وان المثبت يدعي الايجاب الكلي كما ان النافي يدعي
السلب الكلي ولذا صح النزاع على المعنى الشرعي في تلك الالفاظ بجرد القول بثبوت
الحقيقة الشرعية ولم يحتج الى التعرض لخصوصيات الالفاظ الواردة فان قلت
دعوى الكلية والعموم لا تتم من المثبت لانه ان ادعى ذالك في الالفاظ ان يدعيه في جميع ا

المنقولات المتداولة على لسان اهل الشرع فيلزم ان يكون مصطلحات الفقهاء
والمتكلمين والاصوليين عاما علم تجدده في زمان الائمة عليهم السلام او بعده
حقايق شرعية لكونها من جملة المنقولات المتداولة على لسان اهل الشرع و
هذا باطل قطعا او بما لا يعلم تجدده بعد زمان الشارع فيلزم الحكم بالحمل
بالحقيقة الشرعية في كل ما يحتمل كونه من موضوعات الشارع وان
كان مشكوكا فيه او مظنون الخلاف وهذا باطل ايضا لكونه حكما
بمجرد الاحتمال ومثله ما لو اريد العموم فيما وضع علم وضعه في زمان
الائمة عليهم السلام فان العلم بكون اللفظ موضوعا في زمانهم لا يقتضي
العلم بالوضع الشرعي ولا الظن به فيرجع الى الحكم بالاحتمال او في جميع ما
علم تحقق وضعه او تحقق سبب وضعه في زمان الشارع فيكون معنى
كلامه ان الحقيقة الشرعية ثابتة في كل ما ثبت فيه الحقيقة الشرعية وهو
ما فيه لا يصح ان يكون محلا للخلاف فلا استحالة القول بالنفي مما علم ثبوت
او في كل ما ثبت وضعه في زمان الشرعة المتصل بزمان الشارع وهذا ايضا
فاسد لان حكم الزمان المتصل بزمان الشارع حكم زمان الشارع من دون فرق
وقد في وضوح الحكم بثبوت الوضع وخفائه فلا يمكن القطع فيه مع الشك
في زمان الشارع بل كل ما ثبت وضعه في الزمان المتصل ثبت وضعه في زمان
زمان الشارع وكل ما ثبت وضعه في زمان الشارع لم يثبت وضعه في
المتصل ولو تحقق فرد علم وضعه في الزمان المتصل بزمان الشارع دون
زمانه فهو نادر جدا فلا يصلح جعله محلا لمثل هذا النزاع وحيث
امتنع من المثبت دعوى الكلية علم ان مقصوده هو الايجاب الجزئي اي
بثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة في مقابلة النافي مطلقا فلت لعل
المراد دعوى الكلية والعموم في منقولات المتداولة التي علم
استعمال الشارع اياها في معانيها الشرعية وح فلا يرد النقض بالا

بالاصطلاحات المجددة لعدم ثبوت استعمال الشارع فيها ولا عبرة بالله من المحذور
المقدمة وهو ظاهر والمراد دعوى الكلية والعموم فيما كان موضوعا في ابتداء ظهور
الخلاف في المسألة وانتشار القول بثبوت الحقيقة الشرعية وقد قيل ان
القول بثبوت الحقيقة الشرعية وقد قيل ان القول بثبوت الحقيقة الشرعية
في المسألة وقد ظهر في زمان الباقر والصادق عليهما السلام فكلما علم وجد
بعضه فيه وكلما علم انتفاؤه الوضع فيه فهو خارج من محل النزاع والقايل بالثبوت
لا يدعي الثبوت فيه وما لم يعلم فيه شيء من الامرين فهو من افراد المشتبهة
التي لا يعلم دخولها في محل النزاع ولا خروجها عنه والاشتباه في موضوعات
المسائل غير عزيز في غاية الامر انه يقتضي اشتباه الحكم فيرجع فيه الى مقتضى الاصل
وهذا لا ينافي في كون النزاع على الوجه الكلي كما لا يخفى فان قلت كيف يمكن
يمكن الحكم بالحقيقة الشرعية في كل ما علم وضعه في زمان الباقر والصادق
عليهما السلام ولعل الوضع قد تجدد في زمانهما ولا دلالة لتحقق الوضع
في زمان على سبق وجوده قطعا وكيف الحكم في كل ما استعمله الشارع
من الالفاظ المنقولة مع احتمال كون الوضع متاخرا عن استعمال الشارع
الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز قلت ليس المراد ان اللفظ المتصف
باحد الوصفين المذكورين يجب ان يكون حقيقة في زمان الشارع لا
باحدهما حتى يرد ذلك بل المراد ان ما كان كذلك فقد اتفق فيه الوضع الى
الشرعي فانا اذا تتبعنا وجدنا الالفاظ الموصوفة باحد الوصفين شرعية
بالاستقراء او بدليل اخر والحاصل ان كل واحد من الامرين وصف جامع لحمل
الشارع لاعلة مقتضية للعلم بالوضع الشرعي فتدبر ومنها ان تلك الفاظ
انما صادت حقايق في زمان الباقر والصادق عليهما السلام دون زمانها
فتدبر من الاذعنة اذ الاصل بقاء المعنى اللغوي حتى يعلم خلافه وقد

حصل العلم في زمانها بالاستراء والجزم بالغلبة والاشتهار فيه فان العلم وقوع النزع في
ذالك الزمان وما قاربه فيجب الحكم بمقتضى العلم فيه دون غيره لانتفاء المقتضي وفيه
انه الذي ليس تفصيلا في المسألة بل هو في الحقيقة عين القول بنفي الحقيقة الشرعية اذ
الحقيقة الشرعية هي ما وضعه الشارع لمعناه والشارع كما عرفت هو الله سبحانه والنبي
صلى الله عليه وآله والامام فليس شارعا بل هو مبين للشرع وكاشف عنه و
فصيرورة الالفاظ المذكورة حقائق في زمان الائمة عليهم السلام لا يقتضي كونها
حقائق شرعية كيف وقد اتفق التأخر عن الحقيقة الشرعية على صيرورتها حقائق بعد
زمان النبي صلى الله عليه وآله غاية الامر انهم لم يعتنوا بتجديد ابتداء النقل في
زمان المتشرعة وهذا الفاعل اعتمادا عليهم بتجديد المذكور وهذا لا يقتضي كونه
تفصيلا في المسألة ولا قولا آخر غير القول بالنفي مطلقا وح فما دل على ثبوت
الحقيقة الشرعية يقتضي بطلان هذا القول وفساده مضافا الى ان القوائم
بثبوت الوضع لتلك الالفاظ مطلقا في زمان الباقر والصادق عليهما السلام
لبكل بمثبل الوجود والسنة والكراهة حاكم بعلم تحقق الوضع فيها في ذلك الزمان
مع حكمه بالتأخر في العموم على هذا التفصيل قطعا وانها ان كان كذا من تلك الالفاظ
ما يكون استعماله مكروها لشدة مناسبة الحاجة اليه كالصلوة والى كونه
فهو حقيقة في زمان النبي صلى الله عليه وآله وما ليس كذلك فهو حقيقة في زمان ا
الباقر عليهما السلام لحصول الغلبة والاشتهار في القسم الاول في زمان ا
النبي صلى الله عليه وآله وفي الثاني في زمان الائمة عليهم السلام وهذا التفصيل
خود من ذلك التفصيلين الاولين فاذا رجع فيه بان التفصيل في الالفاظ كما
زمان والجواب عنه ظاهر مما تقدم ومنها ان المنقولات المتداولة في
لسان المتشرعة مختلفة في القطع بكل من استعمالها ونقلها بحسب
اختلاف الازمنة اختلافا بينا حتى ان منها ما يقطع بحصول الامرين فيه في

في زمان النبي صلى الله عليه وآله ومنها ما يقطع باستعمال النبي صلى الله عليه وآله ايا
في المعنى الشرعي لا يعلم صيرورتها حقيقة الا في زمان الشارع الشرعي وظهوره
الفقهاء والمتكلمين الباحثين عن الاحكام المتعلقة بتلك الالفاظ ومنها ما لا يقطع
فيه باستعمال الشارع فضلا عن نقله وصيرورته حقيقة في زمانه ومنها ما فيه
يجد النقل والاستعمال في زمان الفقهاء واذا كان الالفاظ مختلفة هذا
الاختلاف فكيف يحكم بتحقق النقل فيها في زمان النبي صلى الله عليه وآله بل
الواجب هو التفصيل فيها بحسب العلم بتحقق الوضع وانتفائه و
طريقة التتبع الكاشف عن حصول الغلبة والجواب منع صحة جميع ذلك الاشتا
او صحة التعميم اليها في محل النزاع وهو ظاهر مما سبق ومنها ان الحقيقة الشر
ثابتة في العبادات دون المعاملات وذلك لان الالفاظ المعاملات كا
البيع والهبة للصحيح والدين والرهن والاجارة والعارية والوديعة والغصب
والميراث والقصاص والدية وغيرها باقية على معانيها الاصلية تنقل في الشرع الى
معنى اخر فان كانت صحيحتها شرعيا موقوفة على امضاء الشرعية فان ذلك لا يقتضي
ان يكون المعاني المفهومة منها شرعا مغايرة لمعانيها اللغوية بل الفهم
هذا لاشتراط خروج النزاع عن محل النزاع المقتضي لصدق اسم المشروط بدونه
ولهذا قالوا ان العبادات توقيفية دون المعاملات فان تخصيص العبادات من
بذا لان ليس من جهة احكامها لان الاحكام الشرعية من حيث هي كذلك توقيفية مطلقا
سواء في ذلك الاحكام احكام العبادات وغيرها بل باعتبار موضوعاتها فان موضوع
العبادات كالحكم الشرعي فاخذ خوذ من الشارع بخلاف المعاملات فان المرجع
فيها الى اللغة والعرف ويتوجه عليه ان النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية وجودا
الامر المقتضي للوضع اعني النقل والغلبة والاشتهار في زمان الشارع فاحصل
كان اللفظ حقيقة شرعية واذا كان من المعاملات ولا علم به يكن وان كان

من العبادات وليس لكون اللفظ من العبادات تأثير في تحقق الوضع الشرعي ولا
لكونه من غيرها تأثير في انتفائه كيف والعبادات انما تفارق غيرها با اشتراط النية و
قصد القربة ليس الا وهذا مما لا دخل له في حقه الوضع الشرعي اذ كما جاز ان يضع
الشرع لها بالنية فكذا لغيرها من دون فرق فان المقصود ان الوضع الشرعي لم
يصح في العبادة دون غيرها فبطلانه ظاهر وان كان المقصود ان ذلك لم
يقع في غير العبادات وان كان جايزا ففيه ان الظاهر وقوعه الخلع والمباراة
والايلاء والظهار لم يكن في اللغة لهذه المعاني الخصوصة المعروفة في الشرع
وقد نقلت المباراة قطعا وكذا النكاح فانه فارسي في اللغة بمعنى الوطي بنص اهل
اللغة قال في الصحاح النكاح الوطي وقد يجيء للعقد وقال في المغرب
اصل النكاح الوطي ثم قيل للتزويج نكاح لما ذكر انه سبب الوطي المباح و
ظاهر العلامة في المختلف اتفاق اللغويين على ذلك وقد نقل في العرف
الشرعي الى معنى العقد لعلاقة استعماله فيه شرعا حتى قيل انه لم يرد لفظ النكاح
في الكتاب العزيز بمعنى الوطي الا في قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره بل قيل انه فيه
بمعنى العقد ايضا واشتراط الوطي في المحلل انما علم من دليل اخر وقد نقل الجماعة
من الاصحاب منهم الشيخ وابن ادريس الاجماع على ذلك واحتجوا بالاخبار
والكتاب والعدالة والفسق والطهارة والنجاسة والحدث من المعاني الشرعية
المنقولة عن معانيها الاصلية وليست من العبادات المشروطة بالنية قطعا
والظاهر انه كما لم يثبت للمفصل عموم النفي في المعاملات فكذا لم يثبت له عموم
عموم الايجاب في العبادات اذا الظاهر من السجود والطواف والاحرام ما وقع
على ما ثبت قبل الشرع ولم ينقل الى معنى اخر او الشرائط الشرعية لا تخرجها عن
معنوناتها اللغوية كما صرح به في الفاظ المعاملات وهذا بخلاف مثل الصلوة
والزكوة والصوم والحج فانها لو كانت ثابتة في المسلل الشائعة او معروفة

عند

عند العرب في الجاهلية على ما سبق التنبيه عليه الا انا نقطع بحصول الاختلاف
بين تلك المعاني والمعاني التي تثبتها الشارع في اصل المنية وان كانت متشابهة اذ ليس
جميع الزيادة فيها شرطا للصحة بل منها ما هو شرط للصحة ومنها ما هو مأخوذ في ا
صل المنية وايضا العبادة قسمان ان عبادة بالذات كالصوم والصلوة و
عبادة بالعرض وهي المعاملات المباحة التي تصير عبادة بواسطة النية والحا
والحقيقة الشرعية منتفية في هذا القسم قطعا فلا يصح الحكم بثبوتها في
جميع العبادات ويمكن دفعه بان المراد منها خصوص القسم الاول اعني
العبادة بالذات لانه المتبادر من لفظ العبادات عند الاطلاق ولو قلنا بد
خول الاخلاص في حقيقة العبادة كما ذهب اليه بعض الفقهاء ارتفع النقض
الاول ايضا لان العبادات على هذا التقدير مجموع الفعل مع النية
وهو غير الفعل فقط لكنه خلاف التحقيق فان الاصح اشتراط العبادة قطعا
للسر ولان العبادة هو الفعل والفعل هو المنوي لا النية ولا مركب منها ومن
غيرها وبالجملة فالعبرة في ثبوت الحقيقة الشرعية بوجود المقتضي للوضع و
تحقق الصفة الجامعة لمحل النزاع وفي نفيها بانتفاء الامرين واما قولك
اني ما عبادة او معاملة فلا اعلم لك حالا اعلم في شيء من النفي والاثبات سوا
اريد منها الوجوب والامتناع وجود الوقوع واللاوقوع وحيث فرعنا بكل
اطلاق الحكم بان العبادات توقيفية دون المعاملات كما اشتهر بين الفقهاء
والظاهر انه محمول على الغالب فانه لما كان اكثر الفاظ العبادات من حقايق الشرعية
التي لا يعرف معناها الا ببيان الشارع بخلاف المعاملات فان اكثرها
من المعاني اللغوية والعرفية التي لا توقف لنا على الشرع اطلقوا القول
بان العبادات توقيفية دون المعاملات نظرا الى الغالب في الموضعين
ويحتمل ان يكون المراد على تقدير تسليم الكلية في طرف الاثبات اندفاع

وهو

فيه

وهو

النقض المذكورين بما اشرنا اليه ان العبادات الاصلية يتعين فيها الرجوع
الى الشرع اذ لا طريق لنا سوى ذلك لنقض الحكم الشرعي بخلاف
المعاملات فان بيان معانيها ليس من الوظايف الشرعية الموقوفة على النص من
الشارع ومقتضى ذلك جواز الرجوع فيها لا عند الشرع كاللغة والعرف لاجماع
الرجوع فيها اليه وهذا التوجيه الصق بكلام القوم واذا الاول الى القبول
اقرب فنقول تبادر ما كان المخصوص منه من لفظ الصلوة والقدر المجزم من المال
من لفظ الزكوة والقصد المخصوص من لفظ الحج ونحو ذلك لا ريب في ان المتبادر
من هذه الالفاظ عند اطلاقها مجردة عن القراين في زمان المتشرعة هو تلك
المعاني الشرعية وانما في ان هذا التبادر علامة لكون الالفاظ حقايق في المعاني
المذكورة في ذلك الزمان انما الاشكال في ان تلك المعاني هل كانت متبادرة
هذه الالفاظ في الزمان السابق كتبادرها منها في هذا الزمان اعني زمان المتشرعة
او بل كان المتبادر منها في زمان الشارع معانيها اللغوية الاصلية
ثم حدث السبق والتبادر في زمان المتشرعة لاستعمال سببها اعني الغلبة ولا
شتهار فيه فان ثبت سبق انتباد السبق منها في زمان الشارع كانت
الالفاظ حقايق شرعية فان التبادر في زمان الشارع كاشف عن تحقق الوضع
فيه ولا يقتضي التبادر كونها حقايق في زمان المتشرعة في الجملة واما ان خا
ذلك الزمان فقد حصل بتعرض الشارع ونقله او بعموم الغلبة والاشتهار في زمان
المتشرعة فهو محتمل ولا دليل لنا على تعين احدهما فحينئذ لا يمكن الحكم
بالحقيقة الشرعية بمجرده ومن المعلوم ان التبادر الثابت في هذه الالفاظ بحكم
الوجدان ليس الا التبادر في زمان المتشرعة واما ان هذا التبادر كان ثابتا
للقطع في العصر الاول وفي زمان الشارع فما لا سبيل للوجدان اليه

واني

واني تيان في هذا الزمان ادراك السبق والتبادر في زمان السابق بما
لوجدان وح فان اراد المستدل من تبادر المعاني المذكورة تبادرها الى الفهم
في زمان الشارع فهو ممنوع والسند ظاهر قلنا وان اراد به تبادرها في زمان
المتشرعة فسلم ولكن لا يجدي نفعا لما عرفت من ان التبادر في زمان المتشرعة انما
يقتضي كون الفاظ حقيقة في ذلك الزمان دون زمان الشارع وغاية توجيه
الاستدلال ان يقال ان المراد بتبادر المعاني المذكورة في زمن الشارع لوجود
سببه وهو الغلبة والاشتهار لا لحكم الوجدان وهذا مع مخالفته الظاهر
كلام القوم بل صريح الاكثر يتوجه عليه منع حصول السبب المقتضي للتبادر في
جميع الالفاظ وان قلنا بوجود المقتضي للوضع في الجميع لعدم الاضطرار الموجب
له في الغلبة والاشتهار على ما سبق تحقيقه واعترض في المشهور على هذا
الاستدلال بوجهين احدهما منع استعمال الشارع في تلك المعاني الحادثة
لاحتمال كونها باقية في المعاني اللغوية والزيادات شروط لوقوعها عبادة
معتبرة مقبولة شرعا والشرط خارج عن المشروط والثاني انه لا يلزم من استعما
في غير معانيها ان تكون حقايق شرعية لجواز كونها مجازات واجيب عن الاول بان
منع استعمال الشارع لتلك الالفاظ في المعاني الحادثة باطل قطعا فانا نعلم علما ضرو
ريا بان الشارع استعمل الصلوة في الاركان المخصوصة وكذا الزكوة
والصوم والحج في معانيها المعروفة والمنكر مكابر وايضا لو كانت باقية في معا
نيها اللغوية لزم ان لا يكون الامر امرا والنهي ناهيا والتالي باطل بالاجماع بيان
الملازمة ان الصلوة في اللغة قد جاء لمعنيين الدعاء ومنه قوله تعالى وصل
عليهم اي ادع لهم وقوله ثم من دعي الى الطعام فليجب وان كان صائما فليصل اي
فليدع لصاحب الطعام والاتباع ومنه المصلي في الحلبة لاتباع السابق
فان اريد هو من قوله اقيموا الصلوة المعنى الاول وان اريد الثاني
وعن الثاني بان المستدل قد اجتج بتبادر المعاني من الالفاظ باستعمالها في

لعلام

في تلك المعاني ومنع لزوم الحقيقة الشرعية من استعمال الشارع انما يجدي لو ثبت المستدل
اثبات الحقيقة الشرعية بمجرد الاستعمال في المعاني الحادثة وليس كذلك وهو واضح
وقد اجيب ايضا بانه ان اريد بمجازيتها ان الشارع استعملها اولا في معانيها المتا
سبتها للمعنى اللغوي ولم يكن ذلك معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر فاد بغير قرينة
وذلك معنى الحقيقة الشرعية وقد ثبت المدعى اذا اريد بالمجازية اذ اهل اللغة
استعملوها في هذه المعاني والشارع نعم فيه فوخلاف الظاهر لانما معا
حادثة ولم يكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته وفيه
نظر لانا انما اكلفنا بالمعاني الشرعية لا بالالفاظ فلا نسلم المنع الا يراد بزعم المورد على ان المستدل اكتفى في مجرد
استعمالها في غير معانيها ان يكون حقايق شرعية ولو صح ذلك لتم الايراد قطعا
للظهور انتفاء الملازمة بين استعمالها في غير معانيها وكونها حقايق فضلا عن
انها حقايق شرعية وما ذكره المجيب على تقدير صحته لا يندفع به الايراد اذ الواجب
عليه اثبات المقدمة الممنوعة او بيان توهم المورد وفهم الاستدلال كما ذكرنا ولا
نعلم لما ذكر بشئ من الامرين كما لا يخفى واما ثانيا فلانه ان اريد بالاشتهار
والافادة بغير قرينة اشتهارها والافادة بنفسها في الجملة ولو بعد
زمان الشارع فقوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية ممنوع اذ الاشتهار والا
فادة في زمان المتشرعة انما يقتضي الحقيقة العرفية دون الشرعية وان اريد
بها حصول الامرين في زمان الشارع فيكون هذا معنى الحقيقة الشرعية مسلم
لكن لا يتم احتمال ثالث هو ان يكون المراد من مجازيتها اذ الشارع
استعملها في تلك المعاني ولم تشتهر في زمانه بحيث تفيد بلا قرينة اشتهرت
بعد ذلك ولم تشتهر واما ثالثا فلان المستفاد منه ان تبعية الشارع في
في استعمال العبرة بنا في كون اللفظ حقيقة شرعية وليس كذلك لان المناط في الحقيقة
الشرعية تبعية الشارع فيما وضع غيره وانما تبعيته فيما استعمله لغير فلا
نسلم في الحقيقة الشرعية قطعا لجواز تبعيته في الاستعمال مع الاستقلال بالوضع

بتعيين

يتعين اللفظ للمعنى او استعماله فيه الى ان يبعد بلا قرينة ولا ريب ان ذلك
لو تحقق لكان حقيقة شرعية لان الاضافة الى الشارع لاختصاصه بالوضع حتى
الاستعمال فتدبر اردت المتبادر في كلام الشارع والمتشرعة اعني الفهم
والاول تم والثاني مسلم ولا يثبت به الا الحقيقة العرفية يعني ان المتبادر
الذي ينفع في الاستدلال ويثبت به الحقيقة الشرعية وهو المتبادر في كلام
الشارع وهو تم والمسلم وهو المتبادر في كلام المتشرعة لا ينفع المستدل
ولا يثبت به الحقيقة الشرعية وفيه ان مناط الحقيقة الشرعية هو التبادر
في زمان الشارع لا في كلامه اذ لا شك في كون الالفاظ التي وقوع
فيها النزاع حقايق في المعاني الحادثة في زمان المتشرعة وان التبادر هنا
في زمانهم مع الاطلاق والتجرد عن القرائن تلك المعاني لحصول العلم او الظن
باشتهارها الموجب للفهم فيه ومقتضى ذلك تبادر المعاني المذكورة عندهم في
كلام الشارع ايضا لتحقق الموجب في غاية الامر ان صدورها عن الشارع على
القول بنفي الحقيقة الشرعية صادق عن الحمل على المعاني الشرعية وذلك لكفاية
بنائي في تبادرها من اللفظ اذ التبادر هو فهم المعنى من مجرد اللفظ مع قطع النظر عما سوا
ه من خصوصية المستعمل وهذا المعنى متى ما وجد في اللفظ استمر معه وكان موجودا
مع علم السامع بالوضع وكونه من اهل الاصطلاح مطلقا سواء كان المتكلم منهم
او من غيرهم فان الحال في فهم المعنى من اللفظ لا يختلف باختلاف المتكلمين وانما
يختلف باختلاف حال السامعين نعم صدور اللفظ عن ليس من اهل الاصطلاح
مطلقا صادق عن الحمل على المعنى المصطلح اذ الواجب حمل اللفظ على اصطلاح
المتكلم والصرف عن الحمل ليس صرفا عن الدلالة لانها لا ذاتية خارجة

خارجة عن مفهوم الدلالة على ما سبق تحقيقه والحاصل ان الاعتبار في ارادة
المتكلم وتعيين مراده من اللفظ باصطلاحه وفي دلالة اللفظ على المعنى بعنى
فهمه من نفس اللفظ باصطلاح السامع فالمعنى مثلا اذا استعمل لفظ الدابة في
كلام كان المتبادر منه في العرف العام ذات القوائم لكن يجب حمله فيه مطلقا على
الارض بقرينة صدوره عن اهل اللغة وكذا لفظ الصلوة والزكوة والصوم
وغيرها من المقولات الشرعية اذا وجدت في استعمالات اهل اللغة فان المراد
المفهوم منها عند المتشرع معانيها الحادثة الشرعية وان كان صدورها عن
اهل اللغة صار فاعنا ومعينا لادراك المعاني اللغوية منها وحكم
هذه الالفاظ في كلام الشارع عند من في الحقيقة الشرعية حكمها اذا وجدت في اس
استعمالات اهل اللغة يتبادر منها المعاني الحادثة ومع ذلك يبعين حكمها حكمها
على المعاني الاصلية وقد ظهر من ذلك ان تبادر المعاني الحادثة من الالفاظ الواردة
في الخطابات الشرعية ارتابت محقق ليس النافي منه ولا للمثبت التمسك به وان التشاك
في النفي والاثبات ليس الا التبادر في زمان الشارع والمتشرعة فيبغي التروي فيه كما فعلنا
ولا يبعد ان يقال ان منع التبادر في كلام الشارع راجع الى منع التبادر في زمانه
وذلك بان يقول يكون المراد من التبادر في كلام الشارع تبادر في كلامه
مطلقا اعم في كل زمان او تبادره في كلامه من حيث انه كلامه فرع فالاعتراض
وارد على الدليل المذكور ولا مدفع كما لا يخفى فقوله انكار التبادر في كلام الشارع
مكابرة بالتسليم لما حكم به الوجدان لا يخفى ان المعترض اذا اراد بمنع التبادر في كلام
الشارع منع التبادر الوجداني لا يخفى ان المعترض اذا اراد بمنع التبادر في كلام
الشارع منع التبادر عند المتشرعة كما هو الظاهر من العبارات كان الجواب ما ذكره

من ان انكار التبادر في كلام الشارع مكابرة بالتسليم لما يحكم به الوجدان
وكان قاعدة اذا الله اعني حديث المؤنة وجوابه لغو لا طائل تحته بل كان قوله
غاية ان تقول ان هذا التبادر لاجل المؤنة فاسد لان المعترض على هذا التقدير
قد منع التبادر من اصله فكيف يقول بان التبادر لاجل المؤنة وهل هذا الا تناقض
تناقض وان اراد بمنع التبادر منعه في كلامه مطلقا او من حيث هو كلامه فما
وجهنا به الامر لو كان فاذكره بقوله فنقول هذا غير معلوم الخ تقدير صحته هو الجواب
عن الاعتراض واما قوله منع التبادر المطلق فهو مسلم لكن المعترض لم يمنعه على هذا
التقدير فلا يتوجه عليه ذلك وان اراد به منع التبادر الخاص فمع بطلانه
قطعا مما قطعنا الاعتراف به في الاحتمال ايضا فاحتمال ان التبادر لاجل المؤنة
هو اصل الاعتراض فكيف يكون غاية ما يقوله المعترض وغاية توجيه
الكلام ان يقال انه لما كان ظاهر كلام المعترض هو المنع الاول وابنى عليه
الجواب اولا لم نتعرض باحكام توجيه جهة باحد الوجهين المذكورين قال
غاية ان تقول الخ وحاصله ان انكار التبادر المطلق كما هو الظاهر
الظاهر فلا يمكن الحمل عليه وغاية ما للمعترض ان يقول بان التبادر
لاجل المؤنة وهو جعله الى انكار التبادر الخاص فيبغي ان يكون هو المراد و
جوابه ان ذلك غير معلوم الخ ويحتمل ان يكون المراد التزيد بان المعترض
ان اراد منع التبادر المطلق كما هو الظاهر فهو مكابرة لا يستحق الجواب
وان اراد منع التبادر الخاص وهو غاية توجيه جيه الكلام او غاية ما
يمكن ان يقال في الاعتراض فجوابه ان ذلك غير معلوم الخ فتدبر بل الظاهر
انه لكثرة استعمال الشارع هذه الالفاظ في هذه المعاني ان اراد ان

الظاهر استناد التبادر في زمان المتشرعة الى كثرة استعمال الشارع بلا واسطة بحيث يكون السبب القريب في التبادر والفهم كثرة استعمال الشارع وحصول الغلبة والاشتهار في زمانه فذالك مقطوع بخلافه وده لا يقبل استناد التبادر في زمان الى الاشتهار الحاصل في زمان اخر سابق عليه وكان العلم الفرضي حاصل بتحقق الاشتهار في زمان المتشرعة ومع ذالك فاستناد التبادر في زمانهم الى الاشتهار في زمن الشارع على ان يكون سببا قريبا فيه غير معقول ولو امكن فلا ريب في ان الاستناد اليه ليس باولى من الاستناد الى الاشتهار فيما بينهم فالحكم بالاول بمجرد التبادر بحكم ظاهر وان اراد ان الظاهر استناده الى كثرة الاستعمال في زمان الشارع على ان يكون سببا بعيد الفهم والتبادر في زمان المتشرعة حيث ان الشارع لما استعمل هذه الالفاظ في هذه المعاني ومشاع ذالك في زمانه حتى افادت بغير قرينة فاولئك المتشرعة في استعمالهم تبعا للشارع فاستمر السياق الى هذا الزمان فيكون التبادر في هذا الزمان كاشفا عن كثرة استعمال الشارع والعلية كالة المعلول على العلة ففيه ان التبادر في زمان المتشرعة انما يدل على الاشتهار في زمانهم واما ان الاشتهار في زمان الشارع فذالك غير معلوم اذ كما يجوز ان يكون للتبادر في هذه الزمان سببان قريب وهو الاشتهار فيه وبعيد وهو الاشتهار في زمان الشارع جاز ان يكون له سبب واحد هو الاشتهار في هذا الزمان الشائع في الامم الحادث الاشتهار في زمان المتشرعة فان حصول الغلبة والاشتهار في زمان لابد اعلى حصولهما في زمان السابق عليه وهذا ظاهر جدا واذا اريد ان العلم لسببية الاشتهار في زمان التبادر عند المتشرعة قد حصل بدليل اخر غير التبادر ففيه انا ذالك على

تقدير

تقدير تسليمه كلام انى ولا تعلق له بهذا الاستدلال كما لا يخفى هذا غير معلوم لا يبقى هذا خارج عن قانون المناظرة لان المجيب مستدل فلا يكفيه التشبث بعدم احتمال العلم والاحتمال الفائدة وظيفة المانع دون المستدل اذ المقصود ان عدم العلم كاف في ثبوت هذه الدعوى والاحتمال ليس بقادح فيها بناء على ما ذكر من ان الحقيقة لو لم يثبت مع ذالك لم يثبت اكثر الحقايق اللغوية والعرفية فما ذكى ليس مقابلا لاستدلال بكفاية الاحتمال فلا تغفل الى والحاصل انا نقول ان المقادير معلوم فيحكم بالحقيقة انتهى بان مبنى الاعتراض على ان التبادر لوضع لغير وضع الفاظ اعني وضع المتشرعة لا على انه لاجل او غير الوضع كما ذكره ادلاب في ثبوت الحقيقة في الجملة والظاهر ان في العبارة قصورا بالحذف المحل والمقصود اذ كون التبادر لاجل او غير الوضع الشرعي غير معلوم فيحكم بالحقيقة الشرعية فان قلت هذا الدليل مقلوب عليه فانا نقول التبادر معلوم ولكونه لاجل او غير الوضع الشرعي غير معلوم فيحكم بالحقيقة العرفية قلت صحة الاستدلال مبنية على كفاية الاحتمال هنا وقد بينا في الاصل بما ذكى من لزوم عدم ثبوت اكثر الحقايق لا يمكن احالته في القلب فتامل والا لم يثبت اكثر الحقايق اللغوية والعرفية اذ احتمال كون التبادر بواسطة امر اخر في الاكثر بحيث لا يدرى اكثر الحقايق اللغوية قد ثبت وضعها بنص اهل اللغة وما ثبت بنص كالتبادر وعدم صحة السلب والعلة الاقل انما ثبت به بواسطة الاصل اعني اصل عدم النقل كما عرفت فلا يقدح فيها احتمال كون التبادر للوضع اللاحق واما العرفية فالوثوق في اثباتها النفس كما في اللغوية اذ اريد منها ما يعم المجموع وقصد اثبات هذا القسم منها والا فاثباتها بنفس التبادر من دون حاجة الى توسط فانا المقصود ان اللفظ غرضا موضوع لهذا المعنى والاديب في كلا التبادر في هذا القدر على كونه حقيقة

غير مع

کتابخانه
مجلس شورای ملی

۲۰۲

فيه وهذا بخلاف التبادر في هذه الالفاظ فانه لا يدل على الوضع الشرعي
بنفسه لاحتمال حدوث الوضع وعدم بقائه الاصل لانه اعلمت به للحكم
في موضع الشك اما مع العلم بالوضع السابق كما في هذه الالفاظ فلا يعقل
الشك بالاصل كيف والاصل في هذه الصورة تاخر الحادث وبقاء الثابت
كما تقدمت الاشارة اليه ومقتضى ذلك نفي الحقيقة الشرعية نقيض المطلوب
فظهران الفرق واندفع الاشكال وظهران الاحتمال في الحقائق اللغوية والعرفية
لا يقدح والاستدلال بالتبادر هذا الاحتمال هذا كله اذا كان المراد من الاحتمال
الذي ذكر احتمال كون التبادر لاجل وضع حادث اما لو اريد به احتمال الكون
لاجل غير الوضع مطلقا كما هو الظاهر من كلامه سابقا ولاحقا فينبغي عليه
ان التبادر هو فهم المعنى من اللفظ المجرد عن القرينة على ما صرحوا به ولا يتصور
كونه لغير الوضع قطعا ولا فهم المعنى بواسطة القرينة فلا يسمى تبادر
في الاصطلاح فلا يكون اللفظ محمولا عليه كان اللفظ انما يحمل على حقيقته
دون مجاز على ان التبادر لو كان اعم من الفهم لاجل الوضع او القرينة لكان
المتعين ارادة القسم الاول منه ههنا هاهنا للقطع بكون الالفاظ حقائق
في المعاني الشرعية في زمان الشرعة فلا يتصور فيها التبادر لغير الوضع
كما لا يخفى ثم لو جاز ان يكون التبادر فيها لامر غير الوضع لزم بطلان التمسك
بالتبادر في اثبات الحقيقة الشرعية لان التبادر الذي هو علامة للحقيقة
هو تبادر المعنى من نفس اللفظ اذ الكلام مقطوعا به اما لو كان محتملا ولم
يكن من اللفظ بل القرينة فلا يجزم به قطعا فوله والا لم تثبت اكثر
الحقائق اللغوية والعرفية قلنا ثم فان هذا الاحتمال لا يجري في اكثر تلك
الحقائق